TOMA AKVINSKI

izbor iz djela

filozofska fb biblioteka

objavljeno

Platon, **Protagora, Sofist**

Platon, **Zakoni**

Platon, **Fileb, Teetet**

K. Marx, **Temelji slobode** (Grundrisse, izbor)

J. G. Fichte, **Osnovi cjelokupne nauke o znanosti**

G. Santayana, **Skepticizam i animalna vjera**

E. Bloch, **Subjekt-objekt**

K. Marx, F. Engels, **Rani radovi**

N. Hartmann, **Osnovne crte jedne metafizike spoznaje**

I. Kant, **Kritika moći suđenja**

G. V. Plehanov, **Filozofija marksizma**

G. Lukács, **Povijest i klasna svijest**

E. Cassirer, **Ogled o čovjeku**

C. A. Helvetius, **O duhu**

I. Kant, **Kritika praktičkog uma**

G. W. Leibniz, **Izabrani filozofski spisi**

E. Bloch, **Princip nada,** I, II, III

H. Diels, **Predsokratovci** I, II

G—B. Vico, **Načela nove znanosti**

F. Bacon, **Novi organon**

F. W. J. Schelling, **Sistem transcendentalnog idealizma**

M. Heidegger, **Bitak i vrijeme**

TOMA AKVINSKI

izbor iz djela

Toma Akvinski

IZBOR IZ DJELA

filozofska fb biblioteka

Urednici biblioteke
BRANKO BOŠNJAK, MILAN KANGRGA
GAJO PETROVIĆ, PREDRAG VRANICKI

Izdaje
ITP »NAPRIJED«

Generalni direktor
GOJKO ŠTEKOVIĆ

Glavni urednik
MILAN MIRIĆ

Urednik
SRĐAN DVORNIK

TOMA AKVINSKI

IZBOR IZ DJELA

2. svezak

Tekstove preveli

VELJKO GORTAN

JOSIP BARBARIĆ

Izbor, redakcija i predgovor

BRANKO BOŠNJAK



ZAGREB 1990

Naslov izvornika

1. Thomas Aquinas, Summa theologiae. Biblioteca de autores cristianos. Tertia editio. Matriti 1961–1965, 5 voll. I (1961); I–II (1962); II–II (1963); III (1964); Suppl. et indices (1965).

2. Thomas Aquinas, Summa contra gentiles. Typographia Forzanii et socii (Ioannis Bardi). Romae 1924, 1 voll.

3. De ente et essentia, in: Divi Thomae Aquinatis, Doctoris angelici, Opuscula philosophica cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi O. P. Taurini-Romae, 1954, Marietti.

SADRŽAJ
(II. SVESKA)

B. TEOLOGIJA, RELIGIJA (nastavak)

C. ETIKA I FILOZOFIJA PRAVA

B. TEOLOGIJA, RELIGIJA

(nastavak)

2. TUMAČENJE DOGME O ISUSU KRISTU, MAJCI BOŽJOJ I Sv. DUHU

PITANJE 42

(S. th. I)

O JEDNAKOSTI I SLIČNOSTI MEĐU BOŽANSKIM OSOBAMA

Nadalje, valja nam raspravljati o usporedbi (božanskih) osoba međusobno (usp. p. 39 uvod). Ponajprije ćemo govoriti o jednakosti i sličnosti, a zatim o slanju božanskih osoba (p. 43).

U vezi s prvom temom odgovorit ćemo na šest pitanja:

1. Da li među božanskim osobama postoji jednakost?
2. Da li je osoba što proizlazi obzirom na vječnost jednaka osobi iz koje proizlazi?
3. Da li među božanskim osobama postoji neki poredak?
4. Da li su božanske osobe jednake obzirom na veličinu?
5. Da li se jedna osoba nalazi u drugoj?
6. Da li su božanske osobe jednake obzirom na moć?

Članak 1

Da li među božanskim osobama postoji jednakost?

Sent. I d. 19 q. 1 a. 1

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da jednakost ne priliči božanskim osobama. Naime:

1. Jednakost se promatra prema jednom u kolikoći, kako kaže Filozof u V knjizi *Metafizike.*[1] A među božanskim osobama ne nalazimo ni unutranju neprekidnu kolikoću (quantitas continua intrinseca), koju nazivamo veličinom,

1 IV c. 15 n. 4 (Bk 1012a 12): S. Th., lect. 17.

ni izvanjsku neprekidnu kolikoću (quantitas continua extrinseca), koju nazivamo prostorom i vremenom. Među njima ne postoji jednakost ni po razlučenoj kolikoći (quantiats discreta), budući da su dvije osobe više nego jedna. Dakle, božanskim osobama ne priliči jednakost.

2. Osim toga: božanske osobe imaju jednu bît, kao što smo prije rekli (p. 39 čl. 2). Bît pak označavamo po načinu oblika. Skladnost pak oblika ne čini jednakost već sličnost. Dakle, među božanskim osobama valja govoriti o »sličnosti«, a ne o jednakosti.

3. Zatim: u kojim se god bićima nalazi jednakost, ta su bića međusobno jednaka, budući da je jednako ono što je jednako jednakomu. No božanske se osobe međusobno mogu nazivati jednakima. Jer, kako kaže Augustin u VI knjizi *O Trojstvu*[2], »ako slika savršeno odražava onoga čija je slika, ona se izjednačuje s njime, a ne on sa svojom slikom«. A slika je Očeva Sin, pa stoga Otac nije jednak Sinu. Dakle, u božanskim osobama ne postoji jednakost.

4. Još nešto: Jednakost je neki odnos. No nijedan odnos nije zajednički svim osobama, budući da se osobe međusobno razlikuju po odnosima. Dakle, božanskim osobama ne priliči jednakost.

ALI PROTIV navedenih razloga Atanazije (u Vjerovanju) kaže da su »tri božanske osobe međusobno suvječne i sujednake«.

ODGOVARAM: Neophodno je tvrditi da među božanskim osobama postoji jednakost. Jer, prema Filozofu u X knjizi *Metafizike*[3], jednako se određuje kao po nekom nijekanju manjega i većega. No ne možemo tvrditi da među božanskim osobama postoji nešto veće i nešto manje. Naime, kako kaže Boetije u knjizi *O Trojstvu*[4], »nejednakost«, to jest božanskih osoba, »zastupaju oni koji ih povećavaju ili umanjuju, poput arijevaca koji među njima prave razliku po stupnjevima zasluga, pa tako dijele Trojstvo i svode ga na množinu«.

Razlog je tomu taj što nejednaka bića ne mogu imati jednu kolikoću brojem. A kolikoća u božanskim osobama

2 C. 10: PL 42, 931.
3 IX c. 5 n. 6 (Bk 1056a 22): S. Th., lect. 7 n. 2069.
4 C. 1: PL 64, 1249.

nije drugo, nego Božja bît. Ako bi, dakle, među božanskim osobama postojala neka nejednakost, valja zaključiti da među njima ne bi postojala jedna bît, pa tako tri osobe ne bi bile jedan Bog, što je nemoguće. Dakle, valja tvrditi da među božanskim osobama postoji jednakost.

Odgovaram na razloge: 1. Postoje dvije vrste kolikoće. Prva se, naime, naziva kolikoća »mase« (moles) ili mjerljiva (dimensiva) kolikoća, koja se nalazi samo u materijalnim stvarima, pa je stoga ne može biti u božanskim osobama. Druga je kolikoća »snage« (virtus), koju zapažamo po savršenstvu neke naravi ili oblika. Upravo o takvoj kolikoći govorimo kad kažemo da je jedno tijelo toplije ili hladnije, ukoliko se to savršenije i nesavršenije nalazi u toplini. Tu pak skrivenu kolikoću (quantitas virtualis) zapažamo ponajprije u izvorištu (in radice), to jest u samom savršenstvu oblika ili naravi, pa tako govorimo o duhovnoj veličini, a govorimo i o velikoj toplini zbog njezine jakosti i savršenstva. Stoga Augustin u VI knjizi *O Trojstvu*[5] kaže da je »u stvarima, koje nemaju veliku težinu, veći bitak ono što je bolji bitak«. Boljim se, naime, smatra ovdje ono što je savršenije. Skrivenu kolikoću možemo promatrati po učincima oblika također. Prvi je, naime, učinak oblika bitak. Svaka, naime, stvar ima bitak prema svom obliku. Drugi je pak učinak djelovanje. Svaki, naime, djelatnik djeluje po svom obliku. Stoga skrivenu kolikoću možemo promatrati i prema bitku i prema djelovanju. Prema bitku, to jest ona bića, koja imaju savršeniju narav, imaju i dulje trajanje. Prema djelovanju, to jest ona bića, koja imaju savršeniju narav, imaju i veću moć djelovanja. Augustin[6], naime, u knjizi *O vjeri prema Petru* kaže da u Ocu i Sinu i Duhu Svetomu postoji jednakost »ukoliko nijedan od njih nije prije drugoga po vječnosti, niti ga nadilazi veličinom, niti ga nadvisuje moću«.

2. Kad promatramo jednakost pod vidom skrivene kakvoće, onda jednakost u sebi uključuje sličnost i još nešto više, budući da isključuje pretjeranost. Sva, naime, bića koja su dionici u jednom obliku, mogu se nazvati sličnima, premda su na nejednak način dionici u tom obliku, kao

5 C. 8: PL 42, 929.
6 Fulgentius, c. 1: PL 65, 674.

kad kažemo da je zrak toplinom sličan vatri. No ne možemo ih nazvati jednakima, ako ta bića jedno drugomu na savršeniji način priopćava taj oblik. A budući da Otac i Sin imaju ne samo jednu narav, nego se ona jednako savršeno nalazi u obojici, kažemo da je Sin ne samo sličan Ocu, da bismo tom izjavom isključili Eunomijevu zabludu, nego kažemo da mu je jednak, kako bismo isključili Arijevu zabludu.

3. Jednakost se ili sličnost u božanskim osobama može označavati na dva načina, to jest imenima i riječima. Ukoliko se označava imenima, uzajamna se jednakost u božanskim osobama naziva i sličnost. Sin je, naime, jednak i sličan Ocu; i obratno. Razlog je tomu što božanska bît ne pripada više Ocu nego Sinu. Stoga, kao što Sin ima Očevu veličinu, što znači da je jednak Ocu, tako i Otac ima veličinu Sina, što znači da je jednak Sinu. No u odnosu na stvorenja, kako kaže Dionizije u 9. poglavlju knjige *O božanskim imenima*,[7] »ne može se prihvatiti preobraćanje (conversio) jednakosti i sličnosti«. Prouzročena su, naime, bića slična svojim uzrocima, ukoliko imaju oblik uzroka. No ne i obratno, jer se oblik prvotno nalazi u uzroku, a drugotno u prouzročenom biću. No riječi označavaju jednakost s gibanjem. Pa premda u božanskim osobama nema gibanja, u njima se ipak nalazi »primanje«. Buduće, dakle, da Sin prima od Oca, on je jednak Ocu, ali ne i obratno. Zbog toga kažemo da je Sin jednak Ocu, a ne obratno.

4. U božanskim osobama treba promatrati samo bît, u kojoj osobe sudjeluju, i odnose, po kojima se osobe razlikuju. Jednakost pak podrazumijeva i jedno i drugo, to jest razlučivanje osoba, budući da ništa nije jednako samome sebi, i jedinstvo bîti, budući da su božanske osobe međusobno jednake po tome što imaju jednu veličinu i bît. A očigledno je da se isto biće prema samome sebi ne odnosi nekim stvarnim odnosom. Niti se također jedan odnos odnosi prema drugomu po nekom drugom odnosu. Kad, naime, kažemo da je očinstvo suprotan pojam sinovstvu, suprotstavljanje nije neki srednji odnos između očinstva i sinovstva, jer se na jedan i na drugi način odnos umnožava beskonačno. U tom smislu jednakost i sličnost u božan-

7 §6: PG 3, 913; S. Th., lect. 3

skim osobama nije neki stvarni odnos, razlučen od ostalih odnosa, nego u svom pojmu uključuje i odnose po kojima se razlikuju osobe i jedinstvo bîti. Stoga Učitelj u 31. distinkciji Prve knjige *Sentencija* kaže da je u božanskim osobama »samo naziv ono što se nalazi u odnosu«.

Članak 2

Da li je osoba što proizlazi suvječna svom počelu, kao Sin Ocu?

Sent. 3 d. 11 a. 1; *Expos. in I Decretal.; De pot.* q. 3 a. 13; *In Io.* 1 lect. 1; *Compend. theol.* c. 43

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da osoba što proizlazi nije istovječna sa svojim počelom, kao Sin s Ocem. Naime:

1. Arije govori o dvanaest načina nastajanja (generatio). Prvi je način po tijeku neke crte iz njezine točke; u njemu, međutim, nedostaje jednakost jednostavnosti. Drugi je način po odašiljanju sunčevih zraka iz sunca; u njemu, međutim, nedostaje jednakost naravi. Treći je način po biljegu ili otisku pečata; u njemu, međutim, nedostaje istobitnost i učinkovitost moći. Četvrti je način po poticanju dobre volje od Božje strane; u njemu također nedostaje istobitnost. Peti je način po izlaženju akcidencije iz supstancije; no u tom slučaju akcidenciji nedostaje samostojnost. Šesti je način po izdvajanju izraza iz materije, kao što osjetilo prima izraz od osjetilne zbilje; no u tom slučaju nedostaje jednakost duhovne jednostavnosti. Sedmi je način po poticanju volje od strane spoznaje; no taj je poticaj privremen. Osmi je način po preobrazbi, kao što iz zraka postaje lik, koji je materijalne prirode. Deveti je način gibanja od strane onoga koji pokreće na gibanje; no u tom se slučaju također govori o činu i uzroku. Deseti je način po izvođenju vrsta iz roda; no taj način ne pristaje božanskim osobama, jer se Otac ne pririče Sinu kao rod vrsti. Jedanaesti je način po nekoj zamisli, poput izvanjskog kovčega i onoga koji se nalazi u mislima. Dvanaesti je način po tjelesnom rađanju, kao što se čovjek rađa od oca; u tom se slučaju prvotno i drugotno uzima u vremenskom značenju.

Očigledno je, dakle, da u svakom načinu, na koji nešto iz nečega nastaje, nedostaje ili jednakost naravi ili jednakost trajanja. Ako je, dakle, Sin od Oca, valja ustvrditi da je on ili manji od Oca, ili je poslije njega, ili oboje zajedno.

2. Osim toga: sve što je od drugoga, ima početak. No nijedno vječno biće nema početak. Dakle, ni Sin ni Duh Sveti nisu vječni.

3. K tome: sve što je podložno raspadanju, prestaje postojati. Dakle, sve što se rađa počinje postojati; rađa se, naime, zato da postoji. No Sin se rađa od Oca. Dakle, Sin počinje postojati i zato nije istovječan s Ocem.

4. Napokon: ako se Sin rađa od Oca, onda se on rađa ili neprestance, ili valja dopustiti neki vremenski trenutak njegova rođenja. Ako se pak Sin neprestance rađa, onda — budući da je ono što se nalazi u nastajanju nesavršeno, kao što je očigledno kod susljednih bića koja su u neprestanom nastajanju (poput vremena i gibanja) — slijedi da je Sin neprestance nesavršen, a takav govor ne dolikuje. Dakle, valja dopustiti jedan vremenski trenutak u kojem je Sin rođen. Dosljedno tomu, prije tog trenutka Sin nije postojao.

ALI PROTIV navedenih razloga Atanazije (u Vjerovanju) kaže da su »sve tri božanske osobe istovječne«.

ODGOVARAM: Neophodno je ustvrditi da je Sin istovječan s Ocem. Za očiglednost te tvrdnje valja imati na umu da je nešto, što je nastalo iz jednog počela, kasnije od svoga počela, a to se može dogoditi na dva načina: prvo, od strane djelatnika; drugo, od strane djelovanja. Od strane djelatnika, na jedan način kod onih djelatnika koji su obdareni voljom, a na drugi način kod onih djelatnika koji djeluju po prirodi. Kod djelatnika pak, koji su obdareni voljom, zbog vremenskog izbora: kao što je, naime, u moći djelatnika obdarena voljom izabrati oblik i privesti ga do ostvarenja, kako smo već rekli (p. 41 čl. 2), tako je u njegovoj moći također izabrati vrijeme u kojem će taj čin ostvariti. Kod djelatnika, međutim, koji djeluju po prirodi, događa se da poneki djelatnik nema od početka savršenu prirodnu moć djelovanja, nego je stekne poslije nekog vremena, kao što čovjek ne može od početka rađati. — Od strane pak djelovanja postoji zapreka, jer ono što je od po-

četka, ne može biti zajedno sa svojim početkom, zbog toga što se djelovanje odvija susljedno. Stoga, pretpostavivši mogućnost da bi neki djelatnik mogao započeti takvo djelovanje čim je započeo postojati, svejedno ne bi odmah uslijedio učinak, nego tek u trenutku kad se završi djelovanje.

Očigledno je pak, prema onome što smo već prije rekli (ondje), da Otac ne rađa Sina voljom, već svojom naravi. Nadalje, da je Očeva narav odvijeka bila savršena. K tome, djelovanje kojim Otac proizvodi (producit) Sina nije susljedno, jer bi se na taj način Sin Božji susljedno rađao, pa bi njegovo rađanje bilo materijalne prirode, a odvijalo bi se gibanjem, što je nemoguće. Valja, dakle, zaključiti da je Sin postojao u svako vrijeme kad je postojao i Otac. Tako je Sin istovječan Ocu, a jednako tako i Duh Sveti obojici.

Odgovaram na razloge: 1. Augustin u knjizi *O riječima Gospodnjim*[1] kaže da nijedan način proizlaženja nekoga stvorenja ne može savršeno predočiti božansko rađanje. Stoga iz mnogih načina valja doći do neke sličnosti, pa se tako ono što nedostaje u jednome, popunjava na neki način onim što se nalazi u drugome. U tom smislu Efeški sabor[2] govori: »Svjetlost će ti obznaniti da je Sin oduvijek suvječan Ocu; rođenje izuzeto od trpljenja na Riječ pokazuje, a istobitnost Sinovljevu već ime dokazuje«. Ipak između svih usporedbi, rađanje se najbolje predočuje izlaženjem riječi iz uma, budući da ona vremenski ne dolazi kasnije od onoga iz čega proizlazi, osim ako takav um treba prijeći iz mogućnosti u zbilju, što nije slučaj kod Boga.

2. Vječnost isključuje početak trajanja, ali ne i početak postanka.

3. Svako je raspadanje neka promjena. Stoga svako biće podložno raspadanju, započinje ne-biti i prestaje biti. No božansko rađanje nije promjena, kako je rečeno prije (p. 27 čl. 2). Stoga se Sin neprestance rađa, a Otac neprestance rađa.

4. U vremenu valja promatrati ono što je nedjeljivo, to jest trenutak, i ono što traje, to jest vrijeme. No u vječno-

1 *Serm. ad popul.* serm. 117 c. 6: PL 38, 666; c. 10: PL 38, 669.
2 3 c. 10. Vidi Theodotum Ancyr., hom. 2 *In natal. Salv.*: PG 77, 1377.

sti ovo »sada« je nedjeljivo i uvijek postoji, kako je rečeno prije (p. 10 čl. 2 odg. na 1. razlog; čl. 4 odg. na 4. razlog). Rađanje Sina ne zbiva se, međutim, u vremenskom »sada«, ili u vremenu, nego u vječnosti. Da bismo stoga označili prisutnost i trajnost vječnosti, možemo reći da se Sin »neprestance rađa«, kako kaže Origen.[3] No Grgur[4] i Augustin[5] govore još bolje, pa kažu da je Sin »neprestance rođen«, tako da to »neprestance« označava trajnost vječnosti, a to »rođen« savršenstvo rođenoga. Na taj, dakle, način Sin nije nesavršen niti je »postojalo vrijeme kada on nije postojao«, kako kaže Arije.

Članak 3

Da li među božanskim osobama postoji prirodni poredak?

Sent. 1 d. 12 a. 1; d. 20 a. 3; *De pot.* q. 10 a. 3; *Cont. err. Graec.* 2 c. 31

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da među božanskim osobama ne postoji prirodni poredak. Naime:

1. Štogod postoji u božanskim osobama, ili je bît, ili osoba, ili pojam. No prirodni poredak ne označava bit, niti neku osobu, a niti pojam. Dakle, među božanskim osobama ne postoji prirodni poredak.

2. Osim toga: među svim bićima, među kojima postoji prirodni poredak, zacijelo je jedno od njih prije drugoga, barem po naravi i umu. No među božanskim osobama nema »ništa prije i poslije«, kako kaže Atanazije (u Vjerovanju). Dakle, među božanskim osobama ne postoji prirodni poredak.

3. Još nešto: štogod se prema nečemu usmjerava, u njemu postoji razlika. No narav se u božanskim osobama ne razlikuje. Dakle, ona se ne može prema nečemu usmjeriti. Dosljedno tomu, među božanskim osobama ne postoji prirodni poredak.

4. Napokon: božanska je narav isto što i božanska bît.

3 *In Ier.* hom. 9: PG 13, 357.
4 *Moral.* l. 29 c. 1: PL 76, 477.
5 *Octog. quaest.* q. 37: PL 40, 27.

No ne može se reći da u božanskim osobama postoji »poredak bîti«. Dakle, u božanskim osobama ne postoji ni prirodni poredak.

ALI PROTIV navedenih razloga je činjenica da gdjegod postoji množina, ondje postoji i pomutnja. No među božanskim osobama ne postoji pomutnja, kako kaže Atanazije (ondje). Dakle, u božanskim osobama postoji poredak.

ODGOVARAM: Poredak se uvijek određuje po usporedbi na neko počelo. Kao što se, stoga, počelo određuje na mnogo načina, to jest prema položaju, zatim kao točka, prema umu, kao počelo dokazivanja i prema pojedinačnim uzrocima, isto se tako određuje i poredak. U božanskim pak osobama počelo se određuje prema porijeklu (origo), bez ikakve prednosti (prioritas), kako je prije bilo rečeno (p. 33 čl. 1 odg. na 3. razlog). Stoga se među božanskim osobama ima nalaziti poredak bez ikakve prednosti. I taj se poredak, prema Augustinu,[1] naziva prirodni poredak, ne tako što bi jedno bilo prije drugoga, nego tako što je jedno iza drugoga.

Odgovaram na razloge: 1. Prirodni poredak označava pojam porijekla općenito, a ne posebno.

2. U stvorenom svijetu, čak i onda kad je stvar što iz počela proizlazi suvječna sa svojim počelom po trajanju, počelo je ipak prije po prirodi i umu, ukoliko promatramo samo počelo. No ako promatramo same odnose uzroka i prouzročene stvari, zatim odnose počelâ i onoga što je iz njih proizišlo, očigledno je da su te po odnosu uređene stvari istodobne s prirodom i umom, ukoliko se jedno nalazi u odredbi drugoga. No u božanskim osobama ti su odnosi samostojne osobe u jednoj naravi. Stoga jedna osoba ne može biti prije druge ni po naravi, ni po odnosima, a ni po umu.

3. Prirodni se poredak tako naziva ne zato što se po njemu usmjerava sama priroda, nego zato što poredak u božanskim osobama promatramo prema prirodnom poretku.

4. »Priroda« na neki način sadrži i pojam počela, a »bît« ne. Stoga poredak porijekla ispravnije nazivamo prirodnim poretkom, nego poretkom bîti.

1 *Contra Maximin.* l. 2 c. 14: PL 42, 775.

Članak 4

Da li je Sin jednak Ocu po veličini?

Sent. 1 d. 19 q. 1 a. 2; *In Boet.* »*De Trin.*« q. 3 a. 4; *Cont. Gent.* 4, 7, 11

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da Sin nije jednak Ocu po veličini. Naime:

1. On sâm u *Ivanovu evanđelju* (14, 28) kaže: »Otac je veći od mene«, a Apostol u *Prvoj poslanici Korinćanima* (15, 28) govori: »Tada će se i sâm Sin podložiti onome, koji je njemu sve podložio«.

2. Osim toga: očinstvo pripada Očevu dostojanstvu. No očinstvo ne priliči Sinu. Dakle, nešto od onoga dostojanstva, što ga ima Otac, nema Sin. Dakle, Sin nije jednak Ocu po veličini.

3. K tome: gdjegod se nalazi cjelina i dio, više dijelova su nešto veće nego samo jedan ili malo njih, kao što su tri čovjeka nešto veće nego dvojica ili jedan. No čini se da u božanskim osobama postoji opća cjelina (totum universale) i dio. Naime, u »odnosu« i »pojmu« (notio) krije se više pojmova (notiones). Budući da su, dakle, u Ocu tri pojma, a u Sinu samo dva, čini se da Sin nije jednak Ocu.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Poslanici Filipljanima* (2, 6) Apostol tvrdi: »Nije se ljubomorno držao svoje jednakosti s Bogom«.

ODGOVARAM: Neophodno je ustvrditi da je Sin jednak Ocu po veličini. Veličina, naime, Božja nije drugo, nego savršenstvo same naravi. Iz pojma pak očinstva i sinovstva proizlazi da sin po rođenju teži za onim savršenstvom naravi koje se nalazi u ocu, a isto tako i otac. No budući da je rađanje kod ljudi neka promjena onoga koji prelazi iz mogućnosti u zbilju, čovjek-sin nije odmah od početka jednak ocu-roditelju, nego neophodnim rastom dolazi do jednakosti, osim ako se ne dogodi drukčije zbog nedostatka počela rađanja. Očigledno je, međutim, iz onoga što smo ranije govorili (p. 27 čl. 2; p. 33 čl. 2 odg. na 3. i 4. razlog) da se u božanskim osobama nalazi očinstvo i sinovstvo u vlastitom i pravom smislu. Ne može se reći da je snaga Boga

Oca u rađanju bila nepotpuna, a niti da je Sin Božji susljedno i promjenom dolazio do savršenstva. Stoga je neophodno tvrditi da je Sin odvijeka bio jednak Ocu po veličini. U tom smislu i Hilarije u knjizi *O crkvenim saborima*[1] kaže: »Ukloni tjelesne slabosti, ukloni početak začeća, ukloni bolove i svaku ljudsku potrebu, svaki je sin prirodnim rođenjem očeva jednakost, budući da je slika njegove naravi.«

Odgovaram na razloge: 1. One se riječi odnose na Krista u ljudskoj naravi, po kojoj je manji od Oca i njemu podložan. No po božanskoj naravi on je jednak Ocu. Upravo to govori Atanazije (u Vjerovanju): »Jednak Ocu po božanstvu, manji od Oca po čovještvu«. A Hilarije u IX knjizi *O Trojstvu*[2] veli: »Dostojanstvom darovatelja Otac je veći, ali nije manji onaj kojemu se daruje bitak«. A u knjizi *O crkvenim saborima*[3] kaže da je »podložnost Sinovljeve naravi čin pobožnosti«, to jest priznavanje očinske vlasti, »podložnost pak ostalih slabost je stvorenja«.

2. Jednakost promatramo prema veličini. Veličina pak u božanskim osobama znači savršenstvo naravi, kako je rečeno (u »c«; usp. čl. 1 odg. na 1. razlog), i pripada bîti. Stoga jednakost i sličnost u božanskim osobama promatramo u odnosu na bitne stvari, niti se po različitosti odnosâ može nazvati nejednakost ili različitost. Stoga Augustin u knjizi *Protiv Maksimina*[4] kaže: »Pitanje o porijeklu glasi: što to iz nekoga proizlazi? A pitanje jednakosti glasi: kakav je i koliki?« Očinstvo je, dakle, Očevo dostojanstvo kao i Očeva bît. Naime, dostojanstvo je bezuvjetno i pripada bîti. Kao što je, dakle, ista bît, koja se u Ocu naziva očinstvo, a u Sinu sinovstvo, tako je i isto dostojanstvo, koje se u Ocu naziva očinstvo, a u Sinu sinovstvo. Dakle, s pravom se tvrdi da »štogod« dostojanstva ima Otac, ima ga i Sin. Iz toga pak ne slijedi: »Otac ima očinstvo, dakle i Sin ima očinstvo«. Taj se »što«, naime, mijenja u »prema čemu«. Ista je, naime, bît i dostojanstvo Oca i Sina, ali u Ocu se nalazi po odnosu davaoca, a u Sinu po odnosu primaoca.

1 § 73: PL 10, 527.
2 § 54: PL 10, 325.
3 § 79: PL 10, 532.
4 L. 2 c. 18: PL 42, 786.

3. Odnos u božanskim osobama nije opća cjelina, premda se pririče mnogim odnosima, budući da su svi odnosi jedno po bîti i bitku, što se protivi pojmu općenitosti, čiji se dijelovi razlikuju po bitku. Isto tako ni osoba, kako je ranije rečeno (p. 30 čl. 4 odg. na 3. razlog), nije u božanskim osobama nešto općenito. Stoga ni svi odnosi nisu nešto veće nego što je to samo jedan. Niti su sve osobe nešto veće nego samo jedna. Cjelina se savršenstva božanske naravi nalazi, naime, u svakoj osobi.

Članak 5

Da li se Sin nalazi u Ocu, i obratno?

Sent. 1 d. 19 q. 3 a. 2; *Cont. Gent.* 9; *In Io.* 10 lect. 6; 16 lect. 7

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se Sin ne nalazi u Ocu, i obratno. Naime:

1. Filozof u IV knjizi *Fizike*[1] donosi osam načina postojanja nečega u nekome. A ni na jedan se od tih načina Sin ne nalazi u Ocu, ili obratno, kako je očigledno svakomu tko razmisli o pojedinim načinima. Dakle, Sin se ne nalazi u Ocu, a niti obratno.

2. Osim toga: ništa što je proizišlo iz nekoga, ne nalazi se više u njemu. No Sin je od Oca proizišao odvijeka, po riječima proroka *Miheje* (5, 2): »Njegov je iskon od davnina, od vječnih vremena«. Dakle, Sin se ne nalazi u Ocu.

3. Još nešto: jedno od suprotnih bića ne može se nalaziti u drugomu. No Sin i Otac su suprotne osobe po odnosu. Dakle, jedan se ne može nalaziti u drugome.

ALI PROTIV navedenih razloga su riječi *Ivanova evanđelja* (14, 10): »Ja sam u Ocu, a Otac je u meni«.

ODGOVARAM: U Ocu i Sinu valja razmotriti tri stvari. To su bit, odnos i porijeklo (essentia, relatio et origo). A po svakoj od te tri stvari Sin se nalazi u Ocu, i obratno. Otac se, naime, nalazi u Sinu po biti, budući da je Otac njegova bit, pa Sinu priopćava svoju bît, a da se pri tom nipošto ne mijenja. Budući da je Očeva bît u Sinu, slijedi da se Otac

1 C. 3 n. 1 (Bk 210a 14): S. Th., lect. 4 n. 2.

nalazi u Sinu. Jednako tako, budući da je Sin njegova bît, slijedi da se Sin nalazi u Ocu, u kojemu se nalazi njegova bît. I upravo to govori Hilarije u V knjizi *O Trojstvu*[2]: »Nepromjenjivi Bog, da tako kažem, slijedi svoju narav rađanjem nepromjenjivog Boga. A budući da se u Bogu nalazi Bog, u njemu je, dakle, Božja narav samostojna«. — I prema odnosima također je očigledno da se jedno od suprotstavljenih bića po odnosu nalazi u drugomu po umu. — I prema porijeklu također je očigledno da se proizlaženje riječi ne može spoznati prema vani (ad extra), nego ona ostaje u onom koji govori. Također i ono, što se riječju izriče, u riječi je i sadržano. — Isti razlog vrijedi i za Duha Svetoga.

O d g o v a r a m n a r a z l o g e: 1. Ono što se nalazi u stvorenjima, ne predstavlja u dovoljnoj mjeri ono što se nalazi u Bogu. Stoga se ni na jedan od onih načina, o kojima govori Filozof, Sin ne nalazi u Ocu, ili obratno. Ipak ovomu najviše odgovara onaj način, po kojem se tvrdi da nešto postoji u početku iz kojega stvari proizlaze (principium originans), samo što u stvorenim stvarima nema jedinstva bîti između početka i onoga što je proizišlo iz početka.

2. Izlazak Sina od Oca događa se na način unutarnjeg izlaženja, poput riječi što izlazi iz srca i ostaje u njemu. Stoga se taj izlazak u božanskim osobama događa samo po razlici, a ne po nekoj bitnoj razlici.

3. Otac se i Sin suprotstavljaju po odnosima, a ne po bîti. A ipak se jedno od suprotnih bića po odnosu nalazi u drugome, kako je već rečeno (u »c«).

Č l a n a k 6

Da li je Sin jednak Ocu po moći?

Sent. 1 d. 20 a. 2; *Cont. Gent.* 4. 7. 8

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da Sin nije jednak Ocu po moći. Naime:

1. U *Ivanovu evanđelju* čitamo (5, 19): »Sin ne može ništa sâm od sebe učiniti, nego samo ono što vidi da čini Otac«.

2 § 37: PL 10, 155.

A Otac može sam od sebe činiti. Dakle, Otac je veći od Sina po moći.

2. Osim toga: veću moć ima onaj koji zapovijeda i poučava od onoga koji se pokorava i sluša. A Otac zapovijeda Sinu, po riječima *Ivanova evanđelja* (14, 31): »Radim onako kako mi je zapovjedio Otac«. Otac također poučava Sina, kako nalazimo u *Ivanovu evanđelju* (5, 20): »Otac ljubi Sina i pokazuje mu sve što sâm čini«. Jednako tako i Sin sluša, po riječima *Ivanova evanđelja* (5, 30): »Kako čujem, tako i sudim«. Dakle, Otac ima veću moć od Sina.

3. Još nešto: Očevoj svemogućnosti pripada da može roditi Sina sebi jednakoga. Augustin, naime, u knjizi *Protiv Maksimina*[1] kaže: »Ako nije mogao roditi sebi jednakoga, gdje je onda svemogućnost Očeva?« No Sin ne može roditi Sina, kako je dokazano ranije (p. 41 čl. 6 odg. na 1. i 2. razlog). Dakle, Sin ne može učiniti sve što pripada svemogućnosti Očevoj. Dosljedno tomu, Sin nije jednak Ocu po moći.

ALI PROTIV navedenih razloga su riječi *Ivanova evanđelja* (5, 19): »Štogod čini Otac, to jednako čini i Sin«.

ODGOVARAM: Neophodno je ustvrditi da je Sin jednak Ocu po moći. Naime, moć djelovanja slijedi savršenstvo naravi. Vidimo, naime, da stvorenje ima toliko veću moć djelovanja, koliko ima savršeniju narav. Dokazali smo pak ranije (čl. 4) da sâm pojam božanskog očinstva i sinovstva zahtijeva da Sin bude jednak Ocu po veličini, to jest po savršenstvu naravi. Valja nam, dakle, zaključiti da je Sin jednak Ocu po moći. — Isti razlog vrijedi i o Duhu Svetomu u odnosu na obojicu.

Odgovaram na razloge: 1. Kad se kaže da »Sin ne može ništa sâm od sebe učiniti«, ne uskraćuje se Sinu nikakva moć koju ima Otac, budući da se odmah dodaje: »Štogod čini Otac, to jednako čini i Sin«. Time se samo pokazuje da Sin ima moć od Oca, od kojega ima i narav. U tom smislu Hilarije u IX knjizi *O Trojstvu*[2] kaže: »Jedinstvo se božanske naravi sastoji u tome što Sin tako po sebi čini ono što ne čini od sebe«.

2. Iz Očeva »pokazivanja« i Sinovljeva »slušanja« ne mo-

1 L. 2 c. 1: PL 42, 762.
2 § 48: PL 10, 319.

že se zaključiti ništa drugo, nego samo to da Otac priopćava Sinu znanje kao i bît. Na to se, dakle, može odnositi »zapovijed« Očeva. On mu je, naime, odvijeka po rađanju dao znanje i volju za djelovanje. Još je bolje reći: odnosi se na Krista u ljudskoj naravi.

3. Kao što je ista bît u Ocu očinstvo, a u Sinu sinovstvo, tako je ista moć kojom Otac rađa i kojom se Sin rađa. Stoga je očigledno da Sin može sve štogod može Otac. No ipak ne slijedi da može roditi, nego se mijenja »što« u »prema čemu«. Rađanje, naime, označava odnos među božanskim osobama. Sin, dakle, ima istu svemogućnost, koju ima i Otac, ali s drugim odnosom. Jer Otac je ima »kao davalac«, i to se baš označava tvrdnjom da može roditi. Sin je pak ima »kao primalac«, i to se baš označava tvrdnjom da se može roditi.

Članak 3

(S. th. III, p. 1)

Da li bi se Bog bio utjelovio i da čovjek nije sagriješio?

Sent. 3 d. 1 q. 1 a. 3; *De verit.* q. 29 a. 4 ad 5;
In I Tim. c. 1 lect. 4

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da bi se Bog ipak bio utjelovio i da čovjek nije sagriješio. Naime:

1. Dokle god ostaje uzrok, ostaje i njegov učinak. No Augustin u XIII knjizi *O Trojstvu* kaže da »u Kristovu utjelovljenju valja razmatrati i o mnogim drugim stvarima«, osim o oproštenju grijeha, o čemu smo već prije govorili (čl. 2). Dakle, Bog bi se bio utjelovio i da čovjek nije sagriješio.

2. Osim toga: na svemogućnost božanske moći spada da usavršava svoja djela te da se očituje po nekom beskonačnom učinku. A niti jedno se čisto stvorenje ne može nazvati beskonačnim učinkom, budući da je ono ograničeno po svojoj bîti. U djelu utjelovljenja, međutim, izgleda da se poglavito očituje beskonačni učinak božanske moći time što se u beskonačnost udaljena bića sada povezuju, budući da se dogodilo da je Bog postao čovjekom. Čini se također da se tim djelom u najvišem stupnju usavršava svemir ti-

me što se posljednje stvorenje, to jest čovjek, povezuje s prvotnim počelom, to jest Bogom. Dakle, Bog bi se bio utjelovio i da čovjek nije sagriješio.

3. Još nešto: ljudska narav grijehom nije postala sposobnija da primi milost. No poslije grijeha postala je sposobna da primi milost jedinstva, a to je najveća milost. Dakle, ljudska bi priroda bila sposobna da primi ovu milost i da čovjek nije sagriješio. Bog, naime, nije lišio ljudsku prirodu onoga dobra za koje je ona bila osposobljena. Dakle, Bog bi se bio utjelovio i da čovjek nije sagriješio.

4. Zatim: preodređenje (praedestinatio) je božje vječno. No Pavao u *Poslanici Rimljanima* (1,4) o Kristu kaže da je »preodređen Sin Božji u snazi«. Dakle, i prije je grijeha bilo nužno da se Sin Božji utjelovi kako bi se ispunilo božje preodređenje.

5. Napokon: otajstvo je utjelovljenja bilo objavljeno prvom čovjeku kako je očigledno iz riječi: »Evo kosti od mojih kostiju«, itd. (Post 2, 23), a Apostol za nj kaže da je »veliko otajstvo u Kristu i Crkvi«, kako čitamo u *Poslanici Efežanima* (5, 32). No čovjek nije mogao unaprijed saznati za svoj pad, i to iz istoga razloga kao ni anđeo, kako dokazuje Augustin u knjizi *O doslovnom tumačenju Knjige Postanka*[1]. Dakle, Bog bi se bio utjelovio i da čovjek nije sagriješio.

ALI PROTIV navedenih razloga Augustin u knjizi *O riječima Gospodnjim*[2] (De verbis Domini), izlažući ono što se kaže u *Lukinu evanđelju* (19, 10): »Sin je čovječji došao da traži i spasi što je izgubljeno«, veli: »Da čovjek nije sagriješio, Sin čovječji ne bi bio došao«. A na tvrdnju *Prve poslanice Timoteju* (r. 15): »Krist dođe na svijet da spasi grešnike«, Primjedba[3] (Glossa) veli: »Nije bilo drugog razloga za dolazak gospodina Isusa Krista, nego da spasi grešnike. Ukloni bolesti, ukloni rane, i nema više nikakva razloga za lijek«.

ODGOVARAM: Neki su o ovom pitanju imali drukčije

1 L. 11 c. 18: PL 34, 439.
2 *Serm. ad popul.* serm. 174 c. 2: PL 38, 940.
3 *Ordin.*; Lombardi: PL 192, 332; August., *Serm. ad popul.* serm. 175 c. 1: PL 38, 945.

mišljenje. Kažu, naime, neki[4] da bi se Sin Božji bio utjelovio i da čovjek nije sagriješio. Drugi pak tvrde suprotno. Čini se da se tvrdnji ovih posljednjih više valja prikloniti. One, naime, stvari što proizlaze iz same božje volje i nadvisuju svaki dug stvorenja, ne mogu do nas doprijeti ako nam nisu predane u Svetom pismu, po kojemu se očituje božanska volja. Stoga, budući da Sveto pismo svagdje za razlog utjelovljenja navodi prvi čovjekov grijeh, prikladnije je tvrditi da je djelo utjelovljenja naredio Bog kao lijek za grijehe, tako da utjelovljenja ne bi bilo, kad ne bi postojao grijeh. Božja se moć time ne ograničava: Bog se, naime, mogao utjeloviti i da grijeh nije postojao.

Odgovaram na razloge: 1. Svi ostali uzroci, koji su izneseni, spadaju na lijek protiv grijeha. A da čovjek nije sagriješio, bio bi preliven svjetlom božanske mudrosti i istinskom bi ga pravednošću Bog usavršio da može spoznavati sve nužne stvari. No budući da se čovjek, napustivši Boga, priklonio tjelesnim zbiljama, bilo je prikladno da Bog, uzevši tijelo, dadne čovjeku lijek spasenja također po tjelesnim zbiljama. Stoga Augustin[5] u vezi sa stavkom u *Ivanovu evanđelju* (1, 14): »Riječ je tijelom postala«, kaže: »Tijelo te zaslijepilo, tijelo ti zdravlje daje, budući da je Krist došao da po tijelu tjelesne poroke ugasi«.

2. Načinom izvođenja stvari iz ničega očituje se beskonačna božanska moć. — Za postizanje savršenstva svemira dovoljno je također da se prirodnim načinom stvorenje usmjeri na Boga kao na svoju svrhu. A da se stvorenje osobno sjedini s Bogom (ut creatura uniatur Deo in persona), to nadilazi granice prirodnog savršenstva.

3. U ljudskoj prirodi možemo promatrati dvostruku sposobnost. Prva je po poretku prirodne moći. Nju Bog uvijek ispunjava, jer svakoj stvari daje prema njezinoj prirodnoj sposobnosti. — Druga je po poretku božanske moći, kojoj se svako stvorenje bez pogovora pokorava. A u ovom slučaju riječ je o toj sposobnosti. Bog, međutim, ne ispunjava svu tu prirodnu sposobnost: inače Bog ne bi mogao u stvorenjima činiti ništa drugo osim onoga što čini; a to je kri-

4 Cf. Albert. Magnum, *Sent.* 3 d. 20 a. 4; Alex. Halens., *Summa theol.* p. 3 q. 2 m. 13.
5 *In Io.* 1, 14: PL 35, 1395.

vo, kako smo dokazali u Prvoj knjizi (p. 25 čl. 5; p. 105 čl. 6).

Nema, međutim, nikakve zapreke da ljudska priroda poslije grijeha nije bila osposobljena za nešto veće: Bog, naime, dopušta da se događaju zla, kako bi iz njih proizveo nešto bolje. Stoga Apostol u *Poslanici Rimljanima* (5, 20), kaže: »Ali gdje je grijeh postao veći, tu se milost izlila u preizobilju«. Zato se i kod blagoslova uskrsne svijeće kaže: »O, sretne li krivice koja je takvoga i tolikoga Otkupitelja zavrijedila imati«.

4. Preodređenje pretpostavlja predznanje budućih stvari. Kao što Bog preodređuje spasenje nekoga čovjeka po molitvi što će je obaviti drugi, isto je tako preodredio i djelo utjelovljenja kao lijek protiv čovjekova grijeha.

5. Nema nikakve zapreke da nekome bude objavljen učinak, a da mu ne bude objavljen uzrok. Moglo je, dakle, prvom čovjeku biti objavljeno otajstvo utjelovljenja, a da nije imao nikakva predznanja o svom padu: onaj, naime, tko spoznaje učinak, ne mora spoznavati i uzrok.

Članak 6

(S. th. III, p. 8)

Da li je svojstveno Kristu da bude glava Crkve?

De verit. q. 29 a. 4 ad 2

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nije svojstveno Kristu da bude glava Crkve. Naime:

1. U *Prvoj Samuelovoj knjizi* (15, 17) čitamo: »Koliko god si malen sâm u svojim očima, ipak si postao glavar Izraelovih plemena«. No jedna je Crkva u novom i starom zavjetu. Dakle, čini se da iz istoga razloga jedan drugi čovjek osim Krista može biti glava Crkve.

2. Osim toga: kaže se da je Krist po tome glava Crkve, što ulijeva milost u udove Crkve. No dužnost je i drugih davati ostalim ljudima milost, po riječima *Poslanice Efežanima* (4, 29): »Nikakva ružna riječ neka ne izlazi iz vaših usta, nego samo korisna za izgradnju gdje je potrebno, da iskaže milost slušateljima«. Čini se, dakle, da i nekome drugome osim Kristu dolikuje da bude glava Crkve.

3. Još nešto: Time što predsjeda Crkvi, Krist se ne naziva samo glavom, nego i »pastirom«[1] i »temeljem«[2] Crkve. No Krist nije samo sebi pridržao ime pastira, prema riječima *Prve Petrove poslanice* (5, 4): »I kad se pojavi vrhovni pastir, primit ćete neuveli vijenac — slavu«. A niti ime temelja, prema riječima *Knjige Otkrivenja* (21, 14): »Gradske su zidine imale dvanaest temelja«. Dakle, čini se da niti ime glave nije samo za sebe pridržao.

ALI PROTIV navedenih razloga Apostol u *Poslanici Kološanima* (2, 19) kaže: »Glava je Crkve, po kojoj sve tijelo, opskrbljeno i skupa povezano zglobovima i vezama, raste rastom koji daje Bog«. A to dolikuje samo Kristu. Dakle, samo je Krist glava Crkve.

ODGOVARAM: Glava na ostale udove utječe na dva načina. Prvo, nekim unutarnjim utjecajem: kao pokretačka i osjetilna snaga što od glave prelazi na udove. Drugo, po nekom izvanjskom upravljanju: kao što se po vidu i drugim osjetilima, kojima je korijen u glavi, upravlja čovjek u vanjskom djelovanju.

Unutarnje pak izlijevanje milosti ne dolazi od nikoga drugoga, nego samo od Krista, čije čovještvo, time što je sjedinjeno s božanstvom, ima snagu opravdanja. No utjecaj na udove Crkve, obzirom na izvanjsko upravljanje, može pristajati i drugima. U tom se smislu i neki drugi mogu nazivati glavama Crkve, prema riječima proroka *Amosa* (6, 1): »Prvaci glavešine narodne«. Drukčije se pak taj izraz pridaje Kristu. Prvo, obzirom na to što je Krist glava svih onih koji pripadaju Crkvi na svakom mjestu, u svakom vremenu i u svakom stanju: drugi se pak ljudi nazivaju glavama prema nekim posebnim dostojanstvima (specialia loca), kao biskupi u svojim crkvama; ili pak prema određenom vremenu, kao što je papa glava cijele Crkve; te prema određenom stanju, ukoliko se, naime, nalaze u stanju (status) putnika. Drugo, time što je Krist glava Crkve vlastitom snagom i ovlašću (propria virtute et auctoritate): drugi se pak nazivaju glavama ukoliko su Kristovi zamjenici, prema riječima *Druge poslanice Korinćanima* (2, 10): »Jer što sam ja oprostio, ako sam što imao oprostiti, oprostio

1 Io. 10, 11–14; Heb. 13, 20.
2 1 Cor. 3. 11.

sam radi vas pred Kristom«; i opet: »Prema tome mi vršimo poslaničku službu u ime Krista, kao da Bog opominje po nama« (2 Kor 5, 20).

Odgovaram na razloge: 1. Onu riječ valja razumjeti tako da se pojam glave shvati u smislu vanjskog upravljanja, kao što se kralj naziva glavom svoga kraljevstva.

2. Čovjek ne daje milost utječući iznutra, nego izvana uvjerava druge da prime milost.

3. Augustin u knjizi *Tumačenje Ivanova evanđelja*[3] govori: »Ako su crkveni starješine pastiri, kako netko može biti pastir, ako oni svi nisu udovi jednoga pastira?«. Isto se tako i drugi ljudi mogu nazivati temeljima i glavama, ukoliko su udovi jedne glave i temelja. A ipak je, kako na onom mjestu kaže Augustin[4], »i svojim udovima dao da budu pastiri: vratima se pak ne naziva nitko od nas; taj je naziv on samo sebi pridržao«. I to stoga što se kroz vrata unosi glavna vlast, budući da kroz vrata svi ulaze u kuću: a Krist je onaj »po kojemu imamo pristup u tu milost u kojoj se nalazimo« (Rim 5, 2). Pod drugim se pak spomenutim imenima može podrazumijevati ne samo glavna, nego i pomoćna vlast (auctoritas principalis et secundaria).

Članak 7

(S. th. III, p. 8)

Da li je đavao glava zlih ljudi?

U vezi sa sedmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da đavao nije glava zlih ljudi. Naime:

1. Zadaća je glave da djeluje na osjetilo i gibanje udova, kako kaže neka Primjedba[1] na riječi *Poslanice Efežanima* (1, 22): »Njega je dao za glavu«, itd. A đavao nema moć utisnuti zloću grijeha, jer ona proizlazi iz grešnikove volje. Dakle, đavao se ne može nazvati glavom zlih ljudi.

2. Osim toga: po svakom grijehu čovjek postaje zao. No

3 Tr. 46 super 10, 11: PL 35, 1730.
4 Tr. 47 super 10, 14: PL 35, 1734.

1 *Ordin.* sup. Col. 1, 18; cf. Alex. Halens., *Summa theol.* p. 3 q. 12 memb. 2 a. 1 in sol.

ne dolaze svi grijesi od đavla. To je očigledno ako na umu imamo grijehe đavola, koji nisu sagriješili po nagovoru neke druge osobe. Isto tako ni svaki čovjekov grijeh ne dolazi od đavla. U knjizi *O crkvenim vjerskim istinama*[2] kaže se: »Ne potiče uvijek đavao sve naše zle misli, nego one više puta proizlaze iz gibanja naše slobodne volje«. Dakle, đavao nije glava svih zlih ljudi.

3. Još nešto: jedna glava zapovijeda jednome tijelu. A čini se da cijelo mnoštvo zlih ljudi nema neko uporište koje bi ih sjedinjivalo, jer se »zlo zlu protivi«; događa se to, naime, »zbog različitih nedostataka«, kako kaže Dionizije u 4. poglavlju knjige *O božanskim imenima.*[3] Dakle, đavao se ne može nazvati glavom svih zlih ljudi.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Jobovoj knjizi* (18, 17) čitamo: »Spomen će se njegov zatrti na zemlji«, a Primjedba[4] na tom mjestu kaže: »Za svakog se zločinca tvrdi da se vraća glavi, to jest đavlu«.

ODGOVARAM: Glava ne utječe samo na unutarnji način na udove, kako je već prije rečeno (čl. 6), nego njima i na izvanjski način upravlja, usmjeravajući njihove čine prema nekoj svrsi. Stoga se može reći da je netko glava mnoštva na oba načina, to jest po unutarnjem utjecaju i izvanjskom upravljanju. Upravo je tako Krist glava Crkve, kako je prije rečeno (čl. 6). — Netko je, međutim, glava mnoštva samo po izvanjskom upravljanju. I na taj je način svaki vladar ili biskup glava mnoštva koje mu je povjereno. U tom se smislu također kaže da je đavao glava svih zlih ljudi: naime, u *Jobovoj knjizi* nalazimo (41, 25): »On je kralj nad svim sinovima oholosti«.

Zadaća je pak upravitelja da dovede one kojima upravlja do cilja što im ga je postavio. A cilj je đavlova djelovanja odvratiti razumno stvorenje od Boga; stoga je od početka nastojao odvratiti čovjeka od poslušnosti božanskoj zapovijedi (Post 3). To pak odvraćanje stvorenja od Boga poprima smisao svrhe (cilja) ukoliko stvorenje za njom teži pod vidom slobode, prema riječima *Jeremije proroka* (2, 20): »Odavno si slomio jaram moj, raskidao veze što te vezahu i

2 Gennadius, c. 82: PL 58, 999.
3 § 30: PG 3, 729; S. Th., lect. 22.
4 *Ordin.;* Gregor. Magn., *Moral.* 14 c. 21: PL 75, 1052.

rekao: 'Neću da robujem'«. Ako stoga neki tu svrhu postignu po grijehu, upadaju pod vlast i moć đavla. U tom se smislu on naziva njihovom glavom.

Odgovaram na razloge: 1. Premda đavao ne utječe iznutra na razumno stvorenje, ipak ga savjetom navodi na zlo.

2. Upravitelj ne savjetuje uvijek pojedincima da se pokoravaju njegovoj volji, nego svima predočuje znak svoje volje, koji neki slijede zato što su ih drugi na to naveli, a drugi svojevoljno, kako je očigledno u primjeru vojskovođe čiji stijeg vojnici slijede, premda ih nitko na to ne nagovara. Tako je, dakle, prvi grijeh đavla, koji »odvijeka griješi«, kako se kaže u *Prvoj Ivanovoj poslanici* (3, 8), predočen svim ljudima da ga nasljeduju; neki ga nasljeduju po njegovu savjetu, a neki to čine svojevoljno, bez ikakva savjeta. I u tom je smislu đavao glava svih zlih ljudi, budući da ga oni slijede, prema riječima *Knjige Mudrosti* (2, 24-25): »Đavolovom je zavišću došla smrt u svijet, i nju će iskusiti oni koji njemu pripadaju«.

3. Svi se grijesi stječu u činu odvraćanja čovjeka od Boga, premda se međusobno razlikuju po obraćanju različitim promjenjivim dobrima.

Članak 8

(S. th. III, p. 8)

Da li je Antikrist glava zlih ljudi?

U vezi s osmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da Antikrist nije glava zlih ljudi. Naime:

1. Jedno tijelo nema više glava. A đavao je glava mnoštva zlih ljudi. Dakle, njihova glava nije Antikrist.

2. Osim toga: Antikrist je ud đavlov. No glava se razlikuje od udova. Dakle, Antikrist nije glava zlih ljudi.

3. K tome: glava utječe na udove. No Antikrist nema nikakva utjecaja na zle ljude koji su živjeli prije njega. Dakle, Antikrist nije glava zlih ljudi.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Jobovoj knjizi* (21, 29) čitamo: »Upitajte svakoga od putnika«, a Primjedba[1] na tom mjestu veli: »Dok je govorio o tijelu zlih ljudi, odmah je govor skrenuo na glavu svih opakih, Antikrista«.

ODGOVARAM: U prirodnoj glavi, kako je već rečeno (čl. 1), susrećemo tri stvari. To su poredak, savršenstvo i utjecajna snaga. Obzirom, dakle, na vremenski poredak ne tvrdi se da je Antikrist glava zlih ljudi, kao da je prethodio njegov grijeh, kao što je prethodio đavlov grijeh.

Isto se tako ne tvrdi da je on glava zlih ljudi zbog utjecajne snage. Ako će naime on, kada dođe njegovo vrijeme, neke ljude zavesti na zlo potičući ih izvana, ipak one, koji su prije njega živjeli, nije mogao zavesti na opačinu, niti su oni mogli nasljedovati njegovu opakost. Dakle, u tom se smislu Antikrist ne može nazvati glavom svih zlih ljudi, nego samo nekih.

Preostaje, dakle, da ga nazovemo glavom svih zlih ljudi zbog ostvarenja najvišeg stupnja zloće (propter malitiae perfectionem). Stoga na riječi *Druge poslanice Solunjanima* (2, 4): »Pokazujući sebe kao da je 'Bog'«, Primjedba[2] veli: »Kao što se u Kristu nastanila sva punina božanstva, tako se u Antikristu nastanila sva punina zloće«; ne tako što bi Antikrist uzeo čovještvo u jedinstvu osobe (humanitas assumpta in unitate personae), kao što je Kristovo čovještvo uzeo Sin Božji; nego tako što đavao svoju zloću bolje u nj savjetom utiskuje, nego u sve ostale ljude. U tom su smislu svi ostali zli ljudi, koji su prije živjeli, kao neki Antikristovi likovi, prema riječima *Druge poslanice Solunjanima* (2, 7): »Tajna bezakonja već očituje svoju silu«.

Odgovaram na razloge: 1. Đavao i Antikrist nisu dvije glave nego jedna, jer se kaže da je Antikrist glava ukoliko se u njemu nalazi utisnuta đavolska zloća. Stoga na riječi *Druge poslanice Solunjanima* (2, 4): »Pokazujući sebe kao da je 'Bog'«, Primjedba veli: »On će biti glava svih zlih ljudi, to jest đavao, koji je kralj nad svim sinovima oholosti«. Ne kaže se, međutim, da će se u njemu zloća nalaziti po jedinstvu osobe, niti na način unutarnjeg stanova-

1 *Ordin.;* Gregor. Magn., *Moral.* 15 c. 58: PL 75, 1117.
2 *Ordin.;* Haymo: PL 117, 780.

nja, jer »samo Trojstvo uranja u dušu«, kako se kaže u knjizi *O crkvenim vjerskim istinama*[3], nego po učinku.

2. Kao što je »glava Kristova Bog« (1 Kor 11, 3), a »on glava Crkve« (Kol 1, 18), kako je prije rečeno (čl. 1. odg. na drugi razlog), tako je Antikrist ud đavlov, a istodobno glava zlih ljudi.

3. Ne kaže se da je Antikrist glava svih zlih ljudi zbog sličnosti utjecaja, nego zbog sličnosti savršenstva. U njemu će, naime, đavao svoju zloću dovesti do vrhunca (ad caput), kako se, na primjer, kaže da je netko svoju nakanu ostvario »do vrhunca«, kad ju je potpuno ostvario.

Članak 3

(S. th. III, p. 12)

Da li je Krist učio nešto od ljudi?

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je Krist učio nešto od ljudi. Naime:

1. U *Lukinu evanđelju* (2, 46-47) čitamo: »Nađoše ga u hramu gdje sjedi među učiteljima, sluša ih i postavlja im pitanja«. No pitanja postavlja i na njih odgovara onaj koji nešto uči. Dakle, Krist je od ljudi nešto učio.

2. Osim toga: sticati znanje od učitelja čini se uzvišenijim nego ga sticati preko osjetila: u učiteljevoj se, naime, duši nalaze misaoni izrazi u zbilji, dok se u osjetilnim stvarima misaoni izrazi nalaze samo u mogućnosti. No Krist je sticao iskustveno znanje iz osjetilnih stvari, kako je već rečeno (čl. 7; p. 9 čl. 4). Dakle, Krist je tim prije mogao primati znanje učenjem od ljudi.

3. Još nešto: Krist nije od početka po iskustvenom znanju znao sve stvari, nego je u tom znanju napredovao, kako je već rečeno (čl. 2). A svatko tko čuje govor što nešto označava, može naučiti ono što ne zna. Dakle, Krist je mogao od ljudi naučiti neke stvari koje po tom znanju nije znao.

ALI PROTIV navedenih razloga prorok Izaija govori (55, 4): »Evo, učinih te svjedokom pucima, knezom i zapovjed-

3 *Gennadius*, c. 83: PL 58, 999.

nikom narodima«. A učiteljeva zadaća nije učiti se nego poučavati druge. Dakle, Krist nije primio nikakvo znanje po nauci nekoga čovjeka.

ODGOVARAM: U svakom rodu prvi se pokretač ne pokreće onom istom vrstom gibanja, kao što niti onaj koji se prvi mijenja ne mijenja druge. A Krist je postavljen glavom Crkve, dapače svih ljudi, kako je već rečeno (p. 8 čl. 3), da po njemu svi ljudi ne samo prime milost, nego i da od njega prime nauku istine. Stoga on u *Ivanovu evanđelju* (18, 37) govori: »Ja sam se zato rodio i zato došao na svijet da svjedočim za istinu«. Nije, dakle, dolikovalo njegovu dostojanstvu da ga bilo tko od ljudi u nečemu poučava.

Odgovaram na razloge: 1. Origen u knjizi *Tumačenje Lukina evanđelja* kaže: »Gospodin je postavljao pitanja, ne da bi nešto naučio, nego da bi zapitan poučavao. Iz jednoga, naime, izvora nauke proizlaze pitanja i mudri odgovori«. Stoga na onome mjestu Lukina evanđelja (r. 47) slijedi da »su se divili svi koji su ga slušali njegovu umu i odgovorima«.

2. Onaj tko uči od čovjeka, ne prima neposredno znanje preko misaonih izraza što se nalaze u njegovoj pameti, nego posredstvom osjetilnih glasova kao znakova začetka umne spoznaje (signa intellectualium conceptionum). A kao što su glasovi, što ih je čovjek oblikovao, znaci njegova znanja što se nalazi u njegovu umu, tako su i stvorenja, što ih je Bog sazdao, znaci njegove mudrosti: stoga u *Sirahovoj knjizi* (1, 10) čitamo da je Bog »izlio mudrost na sva svoja djela«. Dakle, kao što je uzvišenije nauku primati od Boga nego od čovjeka, tako je uzvišenije primati znanje preko osjetilnog svijeta (per sensibiles creaturas) nego preko čovjekove nauke.

3. Isus je napredovao u iskustvenom znanju (in scientia experimentali), kao što je napredovao i u dobi, kako je već rečeno (čl. 2). Pa kao što je prikladna dob uvjet da bi čovjek primao znanje darom iznalaženja (per inventionem), tako je ona prikladna također da bi primao znanje putem sustavnog svladavanja znanosti (per disciplinam). Gospodin pak ništa nije učinio što se ne bi podudaralo s njegovom dobi. Stoga je i poklonio pažnju slušanju znanstvenih govora istom onda, kada je i putem iskustva mogao doseći

taj stupanj znanja. Stoga Grgur u knjizi *Tumačenje proroka Ezekijela* kaže: »U dvanaestoj godini svoje dobi udostojao se ljudima postavljati pitanja na zemlji, budući da je, po upotrebi razuma, znanstveni govor mogao slijediti tek u odrasloj dobi«.

PITANJE 28

(S. th. III)

O DJEVIČANSTVU MAJKE BOŽJE

Nadalje, valja raspravljati o djevičanstvu Majke Božje (usp. p. 27 uvod).

U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na četiri pitanja:
1. Da li je Majka Božja bila djevica u času začeća?
2. Da li je Majka Božja bila djevica u porodu?
3. Da li je Majka Božja ostala djevica poslije poroda?
4. Da li je Majka Božja položila zavjet djevičanstva?

Članak 1

Da li je Majka Božja bila djevica u času Kristova začeća?

Sent. 3 d. 13 q. 3 a. 2 q.ª1; 4 d. 30 q. 2 a. 3; *In Is.* 7; *In Mt.* 1; *Cont. Gent.* 4, 45; *In Io.* 2 lect. 1; *Compend. theol.* c. 221

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da Majka Božja nije bila djevica u času Kristova začeća. Naime:

1. Nijedno dijete, koje ima oca i majku, ne može biti začeto od majke djevice. No za Krista se tvrdi da je imao ne samo majku, nego i oca: u *Lukinu evanđelju* (2, 33), naime, čitamo: »Njegov otac i njegova majka divili se onomu što se govorilo o njemu«; a malo niže u istom evanđelju stoji ovo: »Gle! Tvoj otac i ja s bolom smo te tražili« (r. 48). Dakle, Krist nije začet od majke djevice.

2. Osim toga: u *Matejevu evanđelju* (1, 1 i sl.) dokazuje se kako je Krist bio sin Abrahamov i Davidov, jer je Josip bio potomak Davidov. A čini se da bi to dokazivanje bilo ništavno, da Josip nije bio Kristov otac. Dakle, čini se da je Majka Božja začela Krista iz Josipova sjemena. Stoga, čini se, nije bila djevica u času začeća (in concipiendo).

3. Zatim: Apostol u *Poslanici Galaćanima* (4, 4) piše ovako: »Poslao je Bog svoga Sina, rođena od Žene«. U običnom je pak govoru žena ona koju je muž spoznao. Dakle, Krist nije bio začet od majke djevice.

4. Još nešto: bića što pripadaju istoj vrsti imaju isti način rađanja, budući da rađanje prima vrstu po dolazištu (a termino), kao i ostala gibanja. No Krist je pripadao istoj vrsti kao i ostali ljudi, prema riječima *Poslanice Filipljanima* (2, 7): »Postao je sličan ljudima uzevši narav čovjeka«. A budući, dakle, da se ostali ljudi rađaju združivanjem muža i žene, čini se da je na jednak način i Krist bio rođen. Stoga se ne čini da je Krist bio začet od majke djevice.

5. Napokon: svaki prirodni oblik ima za sebe određenu materiju izvan koje se ne može protegnuti. Materija je pak ljudskog oblika čini se sjeme muža i žene. Ako, dakle, tijelo Kristovo nije bilo začeto iz sjemena muža i žene, uistinu nije bilo ljudsko tijelo, a takav je govor neprikladan. Čini se, da Krist nije bio začet od majke djevice.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Izaijinoj knjizi* (7, 14) čitamo: »Evo djevica će začeti«.

ODGOVARAM: U punom smislu (simpliciter) valja priznati da je Majka Božja začela Krista kao djevica: protivno, naime, mišljenje spada na ebionitsko krivovjerje, a zastupao ga je i Cerint. Oni su smatrali da je Krist obični čovjek i vjerovali da je on rođen od oba spola.[1]

Rođenje Kristovo od djevice dolikovalo je zbog četiri razloga. Prvo, zbog očuvanja dostojanstva Oca, koji ga je poslao. Budući da je Krist pravi i prirodni Božji Sin, nije dolikovalo da ima drugoga oca osim Boga, kako se božje dostojanstvo ne bi prenijelo na drugoga.

Drugo, to je dolikovalo i vlastitosti samoga Sina koji je bio poslan. A on je Božja Riječ. Riječ se pak začinje bez ikakve povrede srca: dapače, s povredom srca nije u skladu začeće savršene riječi. A budući da je Božja Riječ tako uzela tijelo, da je ono postalo tijelo Božje Riječi, dolikovalo je da i ono bude začeto bez povrede majke.

Treće, to je dolikovalo dostojanstvu Kristova čovještva, koje nije smjelo biti mjesto grijeha, i po kojemu je bio uklonjen grijeh svijeta, prema riječima *Ivanova evanđelja*

1 Cf. August., *De haeres.* 10: PL 42, 27.

(1, 29): »Evo Jaganjca božjega«, to jest nevinoga, »koji oduzima grijeh svijeta«. No nije moglo biti da se u već ozlijeđenoj prirodi (in natura iam corrupta) bračnim združenjem muža i žene rodi tijelo bez ljage iskonskoga grijeha. Stoga Augustin u knjizi *O ženidbi i požudi*[2] (De nuptiis et concupiscentia) kaže: »Ondje«, to jest u Marijinu i Josipovu braku, »jedino nije bilo bračnog združivanja muža i žene, budući da se u grešnom tijelu ono nije moglo dogoditi bez tjelesne požude, koja je nastala po grijehu, a bez nje je želio biti začet onaj koji će biti bez grijeha«.

Četvrto, zbog same svrhe Kristova utjelovljenja, koje se dogodilo zbog toga da bi se ljudi opet rađali kao Božji sinovi, »ne iz volje tjelesne, ni od volje muževlje, nego od Boga« (Iv 1, 13), to jest Božjom snagom. Primjer te zbilje imalo je biti upravo Kristovo začeće. Stoga Augustin u knjizi *O svetom djevičanstvu*[3] (De sancta virginitate) kaže: »Bilo je potrebno da naša glava vrlim čudom tijelom bude rođena od djevice, kako bi označila da će se i njezini udovi duhom rađati od djevice Crkve«.

Odgovaram na razloge: 1. Beda Venerabilis u knjizi *Tumačenje Lukina evanđelja*[4] kaže: »Spasiteljev se otac zove Josip, ne zato što bi mu doista, po mišljenju fotinijanaca, bio otac, nego zato što su ga ljudi smatrali ocem, kako bi sačuvao Marijin dobar glas«. Stoga su u *Lukinu evanđelju* (3, 23) kaže: »Kako se smatralo, sin Josipov«. Ili, kako kaže Augustin u knjizi *O dobru braka*[5] (De bono coniugali) na isti je način Josip bio nazivan ocem Kristovim, na koji su ga »smatrali i mužem Marijinim, bez tjelesnog združivanja, samim bračnim vezom: to jest, mnogo povezanije nego da joj je bio na drugi način pridružen. Josipa, naime, ne smijemo ništa manje smatrati Kristovim ocem zato što nije rodio Krista bračnim združenjem: katkada je otac također i onaj koji nije sina rodio sa svojom ženom, nego ga je na drugi način usvojio«.

2. Jeronim u knjizi *Tumačenje Matejeva evanđelja*[6] kaže:

2 L. 1 c. 12: PL 44, 421.
3 C. 6: PL 40, 399.
4 L. 1 super 2, 33 l. 1: PL 92, 345.
5 Cf. *De consensu evangelist.* 1. 2 c. 1: PL 40, 1072.
6 L. 1 super 1, 18: PL 26, 24.

»Budući da Josip nije otac Gospodina Spasitelja, redoslijed njegova rodoslovlja vodi sve do Josipa«, ponajprije stoga »što nije običaj Svetoga pisma da se u redoslijed rodoslovlja uvrštavaju žene. — A zatim što su i Marija i Josip bili iz jednoga plemena. Stoga ju je po zakonu imao uzeti za ženu, jer mu je po plemenskoj bliskosti ona bila najbliža (ex lege eam accipere cogebatur ut propinquam). — I Augustin u knjizi *O ženidbi i požudi*[7] kaže da je »imao biti pokazan niz pokoljenjâ sve do Josipa, kako u onom braku muškom rodu, to jest odličnijem, ne bi bila nanešena nepravda, budući da istini ništa nije smetalo što su i Josip i Marija potjecali iz sjemena Davidova.

3. Primjedba (obična) na onom mjestu kaže: »Po načinu hebrejskog govora pojam 'žena supruga' (mulier) ondje je upotrebljen mjesto pojma 'žene' općenito (femina). Po hebrejskom, naime, načinu govora ženama suprugama nazivaju se, ne one koje su već izgubile djevičanstvo, nego općenito žene«.

4. Onaj razlog vrijedi za one koji u postojanje dolaze prirodnim putem. Kao što je, naime, prirodi određeno da proizvede neki učinak, tako joj je također određeno da ga proizvede na isti način. No budući da nadnaravna božanska snaga može djelovati na beskonačna bića, pa kao što nije određena na jedan učinak, tako nije određena niti da taj učinak proizvede na isti način. Kao što je, stoga, prvi čovjek mogao biti oblikovan božanskom snagom »iz zemaljskoga gliba«, tako se također moglo dogoditi da se božanskom snagom oblikuje Kristovo tijelo od djevice bez muškoga sjemena.

5. Filozof u knjizi *O rađanju živih bića*[8] govori da muževljevo sjeme nije materija kod začeća živoga bića, nego je ono samo djelatni uzrok, a samo žena daje materiju kod začeća. Budući da je, stoga, muževljevo sjeme nedostajalo kod začeća tijela Kristova, ne znači da mu je nedostajala i potrebna materija.

A kad bi muževljevo sjeme poslužilo kao materija začetoga ploda kod živih bića, očigledno to ne bi bila trajna materija i u istom obliku, nego neka promijenjena materi-

7 L. 1 c. 11: PL 44, 421.
8 L. 1 c. 2 (Bk 716a 9); 1. 2 c. 4 (Bk 738b 20); 1. 4 c. 1 (Bk 765b 10).

ja. I premda prirodna snaga ne može izvoditi promjenu do određenog oblika, nego samo može mijenjati određenu materiju, božanska snaga, koja je beskonačna, može mijenjati svaku materiju u kojigod oblik. Kao što je, stoga, promijenio glib zemaljski u Adamovo tijelo, tako je mogao i u Kristovo tijelo promijeniti onu materiju koju je dala majka, premda ta materija ne bi bila dostatna za prirodno začeće.

Članak 2

Da li je Majka Božja bila djevica u porodu?

Sent. 4 d. 30 q. 2 a. 3; *In Mt.* 1; *Compend. theol.* c. 225

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da Majka Božja nije bila djevica u porodu. Naime:

1. Ambrozije u knjizi *Tumačenje Lukina evanđelja*[1] kaže: »Onaj koji je posvetio tuđu utrobu da bi se mogao roditi prorok, isti je onaj koji je otvorio utrobu svoje majke da bi mogao nepovrijeđen izići«. No otvaranje utrobe (apertio vulvae) isključuje djevičanstvo. Dakle, majka Kristova nije bila djevica u porodu.

2. Osim toga: u Kristovu otajstvu nije smjelo biti ništa po čemu bi njegovo tijelo davalo dojam nekog privida (corpus phantasticum). A da može proći kroz zatvoreni prostor, čini se da više priliči nekom prividnom nego pravom tijelu; dva, naime, tijela ne mogu istodobno biti na istome mjestu. Kristovo tijelo, dakle, nije moglo izići iz zatvorene majčine utrobe. Tako joj nije ni priličilo da bude djevica u porodu.

3. Još nešto: u propovijedi *Uskrsne osmine*[2] (Octavarum paschae) Grgur kaže da je Gospodin time što je poslije uskrsnuća došao kroz zatvorena vrata učenicima, »pokazao da je njegovo tijelo iste prirode a druge slave«: i stoga se čini da je prolaženje kroz zatvoreni prostor svojstvo slavnoga tijela. No Kristovo tijelo u času začeća nije bilo slavno, već podložno trpljenju, jer je imalo »sličnost s gre-

1 L. 2 super 2, 23: PL 15, 1655.
2 *In evang.* l. 2 homil. 26: PL 76, 1198.

šnim tijelom«, kako kaže Apostol u *Poslanici Rimljanima* (8, 3). Krist nije, dakle, izišao iz zatvorene djevičine utrobe (per Virginis uterum clausum).

ALI PROTIV navedenih razloga u nekom se spisu (in quodam sermone) Efeškog sabora[3] kaže: »Priroda poslije poroda ne zna više za djevicu. Milost pak roditeljicu pokazuje, majku čini, a djevičanstvu ne škodi«. Majka je Kristova bila, dakle, djevica i u porodu.

ODGOVARAM: Bez svake sumnje, valja ustvrditi da je Kristova majka i u porodu bila djevica. Naime, Prorok ne samo da kaže: »Djevica će začeti«, nego nadodaje: »I rodit će sina« (Iz 7, 14). To je, međutim, dolikovalo zbog tri razloga. Prvo, jer je to dolikovalo svojstvu onoga koji je dolazio na svijet, a taj je Božja Riječ. Naime, riječ se bez povrede srca ne samo začinje, nego bez povrede iz srca i izlazi. A da bi se pokazalo kako je ono tijelo bilo tijelo same Božje Riječi, dolikovalo je da se rodi iz nepovrijeđena djevičina krila. Stoga u nekom spisu Efeškog sabora (nav. mj.) čitamo: »Ona koja rađa čisto tijelo, nije više djevica. A budući da je u tijelu rođena Riječ, Bog čuva djevičanstvo i sama sebe očituje po toj Riječi. Ni naša, naime, riječ, kad se rađa, ne ozljeđuje pamet, a ni Bog, koji je Riječ po svojoj biti (Verbum substantiale), izabirući porod, ne ozljeđuje djevičanstvo«.

Drugo, jer je to dolikovalo učincima Kristova utjelovljenja. On je, naime, došao da nas oslobodi naše raspadljivosti. Stoga nije dolikovalo da rađanjem povrijedi majčino djevičanstvo. U tom smislu Augustin u nekom govoru *O rođenju Gospodnjem*[4] (de nativitate Domini) kaže: »Nije bilo nužno da se njegovim dolaskom povrijedi cjelovitost, jer je on došao izliječiti raspadljivost«.

Treće, jer je to dolikovalo i zato da onaj, koji je zapovjedio da valja poštivati roditelje, ne bi svojim rađanjem umanjio majčinsku čast.

Odgovaram na razloge: 1. Ambrozije to govori dok izlaže ono što je evanđelista donio u vezi sa zakonom: »Svaki muški prvorođenac, koji otvori utrobu, bit će posvećen Gospodinu«. Beda[5] pak veli da se tu »govori o nači-

3 P. 3 c. 9; Theodotus Ancyr., homil. 1: PL 77, 1349.
4 *Serm. suppos.* serm. 121: PL 39, 1988.
5 *In Lc.* 2, 23 l. 1: PL 92, 342.

nu običnog rađanja; ne može se, naime, vjerovati da je Gospodin onom gostinjcu svete utrobe, što ga je svojim ulaskom posvetio, sada svojim izlaskom oduzeo djevičanstvo«. Stoga otvaranje, o kojemu je riječ, ne označava otključavanje ključanice djevičanskog stida, nego samo izlazak djeteta iz majčine utrobe.

2. Krist je želio objaviti istinu o svom tijelu tako da bi se istodobno objavilo i njegovo božanstvo. Stoga je čudesne stvari pomiješao sa skromnima. Da bi se, stoga, njegovo tijelo očitovalo kao istinito, rodio se od žene. A da bi se očitovalo njegovo božanstvo, rodio se od djevice: naime, »takav porod upućuje na Boga«, kako kaže Ambrozije u božićnom hvalospjevu.[6]

3. Neki[7] su govorili da je Krist svojim rođenjem primio odliku oštroumlja (dos subtilitatis) kada je izišao iz zatvorene djevičine utrobe, a kada je suhim nogama hodao po moru (Mt 14, 25), tada je, kažu, primio odluku produhovljenosti (dos agilitatis). – No to nije u skladu s onim što je već rečeno (p. 14). Te, naime, odlike proslavljenoga tijela proizlaze iz prelijevanja duševne slave na tijelo, kao što ćemo kasnije vidjeti kada budemo raspravljali o slavnim tijelima (Suppl. p. 82). Gore je, naime, rečeno[8] da je Krist prije muke »dopustio svome tijelu da djeluje i trpi kao i svako pravo tijelo«, a nije bilo toga prelijevanja slave od duše na tijelo.

Valja, dakle, reći da je sve to učinjeno na čudesan način po božanskoj snazi. Stoga Augustin u knjizi *Tumačenje Ivanova evanđelja*[9] kaže: »Tjelesnom obujmu (moli corporis), u kojemu se nalazilo božanstvo, nisu se mogla oduprijeti ni zatvorena vrata. Onaj, naime koji je na ta vrata mogao ući premda ih nije ni otvorio, niti svojim rođenjem nije povrijedio majčinsko djevičanstvo«. Dionizije pak u nekoj poslanici[10] kaže: »Krist je u čovještvu radio ono što spada na čovjeka; to dokazuje djevica koja ga je nadnaravno začela, a također i nepostojana voda koja je podnijela težinu zemljanih nogu«.

6 Hym. *Veni Redemptor gentium:* PL 16, 1473.
7 Cf. Innoc. III, *De sacro altaris mysterio* l. 4 c. 12: PL 217, 864.
8 Q. 13 a. 3 ad 1; q. 16 a. 1 ad 2.
9 Tr. 121 super 20, 19: PL 35, 1958.
10 Ep. 4 *Ad Caium:* PG 3, 1072.

Članak 3

Da li je Majka Božja ostala djevica poslije poroda?

Sent. 4 d. 30 q. 2 a. 3; *In Mt.* 1; *In Io.* 2 lect. 1;
Compend. theol. c. 225

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da Majka Božja nije ostala djevica poslije poroda. Naime:

1. U *Matejevu evanđelju* (1, 18) čitamo: »Prije nego se zajedno nastaniše Josip i Marija, pokaza se da je ona začela po Duhu Svetomu«. »A ne bi evanđelista rekao: 'Prije nego se zajedno sastaše', kad ne bi bio siguran što će se dogoditi, budući da nitko o čovjeku, koji neće objedovati, ne može reći: 'Prije nego je objedovao'.«[1] Dakle, čini se da je Blažena Djevica ponekad imala tjelesnu vezu s Josipom. Stoga ona nije ostala djevica poslije poroda.

2. Osim toga: ondje se (r. 20) po anđelovim riječima, kojima se obratio Josipu, dodaje: »Nemoj se bojati uzeti ženu svoju Mariju«. Brak se, naime, izvršuje tjelesnim združenjem. Dakle, čini se da je katkada između Marije i Josipa bilo tjelesnog združivanja. Stoga se čini da ona nije ostala djevica poslije poroda.

3. K tome: na istom se mjestu odmah dodaje (r. 24–25): »Dovede kući ženu svoju: i nije se s njom sastao dok nije rodila sina svoga prvorođenca«. »Taj, međutim, prilog 'dok' obično označava jedno određeno vrijeme. A kad se ono navrši, tada se dogodi ono što se do toga vremena nije događalo. Izraz pak: 'Nije se s njom sastao' na onom se mjestu odnosi na tjelesnu vezu«,[2] kao što se i u *Knjizi Postanka* (4, 1) kaže da je »Adam spoznao svoju ženu«. Dakle, čini se da je poslije Kristova rođenja Josip spoznao Blaženu Djevicu. Dosljedno tomu, čini se da ona nije ostala djevica poslije poroda.

4. Još nešto: ne može se za nekoga reći da je prvorođenac, ako nema braću što iza njega slijede: Stoga u *Poslanici Rimljanima* (8, 29) čitamo: »Koje je predvidio, one je i preodredio da budu jednaki slici njegova Sina, da ovaj bu-

1 Cf. H i e r o n., *Cont. Helvidium* n. 5: PL 23, 195.
2 Ib., n. 3: PL 23, 198.

de prvorođenac među mnogom braćom«. No evanđelista naziva Krista »prvorođenim« od majke (Mt 1, 25; Lk 2, 7). Dakle, ona je poslije Krista imala i druge sinove. Stoga se čini da Kristova majka nije ostala djevica poslije poroda.

5. Zatim: u *Ivanovu evanđelju* (2, 12) čitamo: »Poslije toga siđe on«, to jest Krist, »s majkom svojom i s braćom u Kafarnaum«. A 'braća' se nazivaju oni koje je rodio isti roditelj. Dakle, čini da je Blažena Djevica imala još sinova poslije Krista.

6. Napokon: u *Matejevu evanđelju* (27, 55-56) kaže se: »Ondje su bile«, to jest pokraj križa, »mnoge žene izdaleka, koje su već od Galileje pratile Isusa i služile mu. Među njima bijahu Marija iz Magdale, Marija, Jakovljeva i Josipova majka, i majka Zebedejevih sinova«. Čini se, međutim, da je Marija, koja se ovdje naziva »Jakovljeva i Josipova majka« ista osoba kao i majka Kristova: u *Ivanovu evanđelju* (19, 25), naime, čitamo: »Stajala je pokraj Isusova križa Marija, njegova majka«. Dakle, čini se da Kristova majka nije ostala djevica poslije poroda.

ALI PROTIV navedenih razloga kod *Proroka Ezekijela* čitamo: »Ova će vrata biti zatvorena; neka se ne otvaraju; i nitko neka ne ulazi na njih, jer ja, Jahve, Bog Izraelov, kroz njih prođoh« (44, 2). Tumačeći taj stavak, Augustin u jednom govoru[3] kaže: »Što znače 'zatvorena vrata na kući Gospodnjoj', nego to da će Marija uvijek biti netaknuta? A što znači 'čovjek neće kroz njih proći' nego to da je Josip neće spoznati? A što znači 'samo Gospodin ulazi i izlazi na njih', nego to da ju je oplodio Duh Sveti i da će se Gospodar anđela po njoj roditi? A što znači 'bit će zaključana zauvijek', nego to da je Marija bila djevica prije poroda, djevica u porodu i da je ostala djevica poslije poroda?«

ODGOVARAM: Bez svake je sumnje da Helvidijevu zabludu valja odbaciti. On se, naime, usudio ustvrditi da je Josip poslije poroda tjelesno spoznao majku Kristovu i da je imao druge sinove.[4] To se, prvo, protivi Kristovoj savršenosti. Kao što je on, naime, po božanskoj naravi »Jedinorođeni Očev«[5] i »savršeni Sin« njegov u svemu, isto je tako

3 *Serm. suppos.* serm. 195: PL 39, 2107.
4 Cf. August., *De haeres.* 84: Pl 42, 46; Hieron., l. c., nt. 20.
5 Io. 1, 4; cf: Heb. 7, 28.

dolikovalo da bude i jedinorođeni majčin sin i najsavršeniji njezin porod.

Drugo, ta zabluda nanosi nepravdu Duhu Svetomu, kojega je »svetište« bila djevičina utroba, u kojoj je on oblikovao tijelo Kristovo. Stoga nije dolikovalo da ona bude povrijeđena muževljevim miješanjem.

Treće, ta zabluda šteti dostojanstvu i svetosti Majke Božje, koja bi bila veoma nezahvalna kad ne bi bila zadovoljna s toliko uzvišenim Sinom, i kad bi djevičanstvo, koje je u njoj na tako čudesan način bilo sačuvano, svojevoljno htjela izgubiti tjelesnim združenjem.

Četvrto, i Josipu bi također kao najveća drskost bilo pripisano kad bi onu, koju je Bog oplodio po Duhu Svetomu, kako mu je objavio anđeo, pokušao okaljati.

Stoga jednostavno valja ustvrditi da je Majka Božja, kao što je bila djevica u času začeća i u času poroda, ostala zauvijek djevica i poslije poroda.

Odgovaram na razloge: 1. U knjizi *Protiv Helvidija* (nav. mj. bilj. 19) Jeronim veli: »Valja shvatiti da taj prijedlog 'prije', premda često naznačava one stvari koje su kasnije uslijedile, ipak katkada naznačava samo one stvari o kojima se prije razmišljalo. Nije, međutim, nužno da se stvari, o kojima se razmišljalo, i ostvare, budući da može posredovati nešto drugo da se stvari o kojima je čovjek razmišljao ne ostvare. Primjerice, ako netko kaže: 'Otplovio sam prije nego li sam u luci objedovao', ne znači da je u luci objedovao poslije plovidbe, nego je samo razmišljao o tome da će u luci objedovati«. Jednako govori i evanđelista. »Prije nego se zajedno nastaniše, pokaza se da je Marija začela po Duhu Svetomu«, ne zato što su se poslije sastali, nego zato što ih je, dok su se namjeravali sastati, preteklo začeće po Duhu Svetomu, iz čega je uslijedilo da se u budućnosti (ulterius) nisu uopće više sastajali.

2. U knjizi *O ženidbi i požudi* (nav. mj. bilj. 7) Augustin kaže: »Majka se Božja naziva ženom po prvom zaručniku koji ju tjelesnim združenjem nije spoznao niti će je spoznati«. A Ambrozije u knjizi *Tumačenje Lukina evanđelja*[6] kaže: »Nije riječ o otimačini djevičanstva, nego o svjedočenju braka i veličanju ženidbe«.

6 L. 2 super 1, 25: PL 15, 1635.

3. Neki su tvrdili da se to ne smije shvatiti u smislu tjelesnog spoznavanja (cognitio carnis), nego da je riječ o spoznaji znanja (cognitio notitiae). Krizostom[7], naime, kaže da »Josip nije spoznao Mariju prije poroda, jer je tada bio zaštitnik njezina dostojanstva; no poslije poroda on ju je spoznao. Po tom je, naime, djetetu ona postala ljepša i pristalija (speciosior et dignior) nego cijeli svijet, budući da je onoga, kojega cijeli svijet nije mogao obuhvatiti, primila u skromnu ložnicu svoje utrobe«.

Neki su pak smatrali da to valja primijeniti na spoznaju znanja gledanjem. Kao što se, naime, zasjalo Mojsijevo lice kad je s Bogom razgovarao, »tako da ga sinovi Izraelovi nisu mogli promatrati zbog sjaja njegova lica« (2 Kor 3, 7), tako ni Mariju, zasjenjenu sjajem sile Svevišnjega, Josip nije mogao spoznati sve dok nije rodila. A poslije poroda Josip ju je upoznao, po izgledu lica, ne pohotnim doticanjem.

Jeronim (nav. mj. bilj. 20) dopušta da to valja shvatiti u smislu spoznaje tjelesnim združenjem. No on tvrdi da se prijedlog 'sve dok' ili 'dok' u Svetom pismu može shvatiti na dva načina. Katkada, naime, ta riječca označava izvjesno vrijeme, prema riječima *Poslanice Galaćanima* (3, 19): »Zakon je nadodan obećanju radi prekršaja, dok ne dođe potomak kojemu je namijenjeno obećanje«. Katkada pak ona označava beskonačno vrijeme, prema riječima *Psalma* (22, 2): »Oči svoje uzdižemo Gospodinu Bogu, dok nam se ne smiluje«; iz čega se ne može zaključiti da čovjek poslije izmoljenog milosrđa odvraća oči od Boga. Po tom načinu govora taj stavak označava one stvari »o kojima bi se moglo sumnjati kad ne bi bile zapisane; ostale se pak stvari prepuštaju našoj spoznaji. I u tom smislu evanđelista kaže da muž nije spoznao Majku Božju do poroda, kako bismo još bolje shvatili da je nije spoznao ni poslije poroda«.

4. Običaj je Svetoga pisma prvorođencem nazivati ne samo onoga iza kojega su slijedila druga braća, nego i onoga koji je prvi rođen. »Inače, kad bi prvorođenac bio samo onaj iza kojega su slijedila druga braća, onda čovjek ne bi trebao prinositi prvine što ih je po zakonu dužan prinositi,

7 *Op. imperf. in Mt.* 1, 25 homil. 1: PG 56, 635.

sve dok iza prvina ne uslijede druge plodine«.[8] A to je očigledno pogrešno, budući da je naređeno da prvenci nakon mjesec dana imaju biti otkupljeni (Br 18, 16).

5. Jeronim u knjizi *Tumačenje Matejeva evanđelja*[9] kaže da se »nagađa kako su neka Gospodinova braća došla na svijet od druge Josipove žene. A mi smo braća Gospodinova, ne sinovi Josipovi, nego bratići Spasiteljevi, sinovi tetke Marije«. Naime, »Sveto pismo na četiri načina pridaje naziv 'braća', i to po prirodi, plemenu, srodstvu i privrženosti«.[10] Stoga se ovi nazivaju Gospodinovom braćom, ne po prirodi, kao da ih je rodila ista majka, nego po srodstvu, kao njegovi krvni srodnici koje je imao. Više valja vjerovati, kako kaže Jeronim u knjizi *Protiv Helvidija*[11], da je Josip ostao djevac, jer nigdje »ne piše da je imao drugu ženu«, a »bludnost se ne može pripisati svetomu mužu«.

6. Mariju, za koju se kaže da je »majka Jakovljeva i Josipova«, ne treba smatrati majkom Gospodnjom, budući da se ona u evanđeljima ne naziva drukčije, nego samo nadimkom toga dostojanstva, to jest »majkom Isusovom«.[12] Ovu pak Mariju valja smatrati ženom Alfejevom, čiji je sin Jakov Mlađi, koji se također naziva »bratom Gospodinovim« (Gal 1, 19).

Članak 4

Da li je Majka Božja položila zavjet djevičanstva?

Sent. 4 d. 30 q. 2 a. 1 q.[a]1

U vezi sa četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da Majka Božja nije položila zavjet djevičanstva. Naime:

1. U *Ponovljenom zakonu* (7, 14) čitamo: »Neće u tebi biti ni neplodna ni neplodne«. Neplodnost pak slijedi iz djevičanstva. Dakle, čuvanje je djevičanstva bilo protivno odredbama staroga zakona. No stari je zakon još bio na

8 Cf. Hieron., *Cont. Helvetium:* PL 23, 206.
9 L. 2 super 12, 49: PL 26, 88.
10 *Cont. Helvetium* n. 14: PL 23, 206.
11 Ib., n. 19: PL 23, 213.
12 Io. 2, 1; cf. Mt. 1, 18; q. 11; Lc. 2, 34; Act. 1, 14.

snazi prije nego li se Krist rodio. Dakle, Blažena Djevica nije mogla dopušteno položiti zavjet djevičanstva.

2. Osim toga: Apostol u *Prvoj poslanici Korinćanima* (7, 25) kaže: »Za djevice nema nikakve zapovijedi (od Gospodina), ali dajem savjet«. No savršenstvo evanđeoskih savjeta imalo je započeti s Kristom, jer je on »svršetak zakona«, kako kaže Apostol (Rim 10, 4). Nije, dakle, dolikovalo da Djevica položi zavjet djevičanstva.

3. Još nešto: Jeronimova Primjedba[1] na riječi *Prve poslanice Timoteju* (5, 12) tumači ovako: »Onima, koje su zavjetovale djevičanstvo, pogubno je ne samo udati se, nego i poželjeti udaju«. A majka Kristova nije mogla počiniti nikakav pogubni grijeh, kako smo već prije rekli (p. 27 čl. 4). Budući, dakle, da je bila »zaručena«, kako nalazimo u *Lukinu evanđelju* (1, 27), čini se da nije položila zavjet djevičanstva.

ALI PROTIV navedenih razloga u knjizi *O svetom djevičanstvu*[2] Augustin kaže: »Anđelu je navjestitelju Marija odgovorila: 'Kako će to biti kad ja ne poznam muža?'. To zaista ne znači drugo, nego da je prije zavjetovala Bogu djevičanstvo«.

ODGOVARAM: Kao što smo u Drugom dijelu (II-II p. 88 čl. 6) već kazali, savršena su djela dostojnija hvale (magis laudabilia) ako proizlaze iz zavjeta. Djevičanstvo se pak kod Majke Božje na osobit način imalo isticati, kako proizlazi iz gore navedenih razloga (čl. 1-3). Stoga je dolikovalo da njezino djevičanstvo zavjetom bude Bogu posvećeno. Međutim, kako su u vrijeme zakona i žene i muškarci svim silama imali promicati rađanje potomstva, budući da se štovanje Boga, prije nego se iz toga naroda rodio Krist, širilo tjelesnim rađanjem (secundum carnis originem), nije vjerojatno da je Majka Božja, prije nego se s Josipom zaručila, u bezuvjetnom smislu položila zavjet djevičanstva, premda je to bila njezina želja, ali je, što se toga tiče, svoju volju podložila božanskoj volji. A pošto se zaručila, kako su običaji onoga vremena zahtijevali, zajedno sa zaručnikom položila je zavjet djevičanstva.

1 *Glossa ordin.*: cf August., *De bono viduit.* c. 9: PL 40, 437.
2 C. 4: PL 40, 398.

Odgovaram na razloge: 1. Budući da je zakon, tako se barem činilo, zabranjivao ljudsku nebrigu o ostavljanju potomstva na zemlji, Majka Božja nije mogla u punom smislu (simpliciter) zavjetovati djevičanstvo, nego samo pod uvjetom (sub conditione), ako je to, to jest, Bogu ugodno. A pošto je došla do uvjerenja da je to Bogu milo, zavjet je položila bezuvjetno (absolute), i to prije nego je od anđela primila blagu vijest.

2. Kao što se na najsavršeniji način u Kristu nalazila punina milosti, pa je tako u izvjesnom smislu ona imala prapočetak već u majci, tako je i opsluživanje evanđeoskih savjeta (consiliorum), što se ostvaruje Božjom milošću, na savršeni način već započelo u Kristu, ali je u izvjesnom smislu već prije bilo započelo u njegovoj majci Djevici.

3. Apostolovu misao valja primijeniti na one koji su bezuvjetno zavjetovali čistoću. To pak Majka Božja nije učinila prije nego se zaručila s Josipom. Poslije zaruka, međutim, po zajedničkoj odluci, zajedno sa svojim zaručnikom, položila je zavjet djevičanstva.

Članak 4

(S. th. III, p. 50)

Da li je Krist u trodnevlju smrti bio čovjek?

Sent. 3 d. 22 q. 1 a. 1; *Quodl.* 2 q. 1 a. 1; *Quodl.* 3 q. 2 a. 2; *Compend. theol.* c. 229

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je Krist u trodnevlju smrti bio čovjek. Naime:

1. Augustin u I knjizi *O Trojstvu*[1] kaže: »Takvo je bilo ono preuzimanje (susceptio) da je Boga učinilo čovjekom, a čovjeka Bogom«. No to preuzimanje nije smrću prestalo. Dakle, čini se da Krist smrću nije prestao biti čovjek.

2. Osim toga: u IX knjizi *Etike*[2] govori Filozof da je »svaki čovjek svoj um«. Stoga se i poslije Petrove smrti obraćamo njegovoj duši i govorimo: »Sveti Petre, moli za nas«. No poslije smrti Krist nije bio odvojen od duše obdarene umom. Dakle, u trodnevlju smrti Sin je Božji bio čovjek.

3. Još nešto: svaki je svećenik čovjek. A u trodnevlju smrti Krist je bio svećenik; inače ne bi bila istina ono što se tvrdi u *Psalmu* (109, 4): »Ti si svećenik dovijeka«. Dakle, Krist je u trodnevlju smrti bio čovjek.

ALI PROTIV navedenih razloga stoji ova istina: kad se ukloni viši uzrok, tim je samim uklonjen i niži uzrok. No živo ili oživljeno biće (vivum sive animatum) više je od običnog živog bića i od čovjeka: naime, živo biće je oživljena supstancija obdarena osjetilnom spoznajom. A u trodnevlju smrti Kristovo tijelo nije bilo živo niti dušom oživljeno. Dakle, Krist u trodnevlju smrti nije bio čovjek.

ODGOVARAM: Da je Krist doista umro, članak je vjere. Tvrditi, stoga stvari kojima se poriče istina o Kristovoj smrti, zabluda je protiv vjere. Stoga u Ćirilovoj *Sinodalnoj*

1 C. 13: PL 42, 840.
2 C. 4 n. 3 (Bk 1166a 17): S. Th., lect. 4; c. 8 n. 6 (Bk 1168b 36): S. Th., lect. 9.

poslanici[3] čitamo: »Ako netko ne priznaje da je Božja Riječ u tijelu trpjela, u tijelu bila raspeta i u tijelu iskusila smrt, neka bude proklet«. A na istinu o čovjekovoj smrti i smrti svakog živog bića spada da smrću prestaje biti čovjek ili drugo živo biće: smrt, naime, čovjeka ili drugog živog bića proizlazi odvajanjem duše koja upotpunjuje pojam živoga bića ili čovjeka. Reći, stoga, da je Krist u trodnevlju smrti bio čovjek, prava je i posvemašnja zabluda. Može se, međutim, reći da je Krist u trodnevlju smrti bio »mrtvi čovjek«.

Neki su ipak tvrdili da je Krist u trodnevlju smrti bio čovjek, iznoseći neke pogrešne pretpostavke, ali nisu zapali u vjersku zabludu, kao, primjerice, Hugo od Svetog Viktora[4], koji je zbog toga tvrdio da je Krist u trodnevlju smrti bio čovjek, što je smatrao da je čovjek duša. A to je pogrešno, kako je dokazano u Prvom dijelu (p. 75 čl. 4).

I Učitelj *Sentencija* u 22. distinkciji (pogl. 1) III knjige kaže također da je Krist u trodnevlju smrti bio čovjek, ali na drukčiji način, jer je smatrao da jedinstvo duše i tijela ne spada na pojam čovjeka, nego je, da bi nešto bilo čovjek, dovoljno da ima ljudsku dušu i tijelo, bilo da su duša i tijelo sastavljeni ili ne-sastavljeni. A da je to mišljenje pogrešno, proizlazi iz onoga što je rečeno u Prvom dijelu (p. 76 čl. 1), i iz onoga što je rečeno o načinu jedinstvenosti (circa modum unionis) (p. 2 čl. 5).

Odgovaram na razloge: 1. Božja je Riječ preuzela dušu sjedinjenu s tijelom (suscepit animam et carnem unitam), pa je na taj način to preuzimanje učinilo Boga čovjekom a čovjeka Bogom. No to preuzimanje nije prestalo dijeljenjem Riječi od duše ili od tijela; ipak je prestala jedinstvenost tijela i duše.

2. Kad se tvrdi da je čovjek svoj um, onda to ne znači da je um cijeli čovjek, nego da je um najglavniji čovjekov dio, u kojemu se kao u klici (virtualiter) nalazi čitav čovjekov raspored (dispositio): kao kad se za gradonačelnika kaže da je on čitavi grad, jer se u njemu nalazi čitav gradski raspored.

3. Biti svećenik dolikuje čovjeku zbog duše, u kojoj se

3 Ep. 17 *Ad Nestorium* anath. 12: PG 77, 121.
4 *De sacram.* l. 2 p. 1 c. 11: PL 176, 401.

nalazi biljeg svetoga reda (ordinis character). Stoga čovjek poslije smrti ne gubi svećenički biljeg. Tim ga manje gubi Krist, koji je izvor svakoga svećeništva.

Članak 5

(S. Th. III, p. 50)

Da li je Kristovo tijelo bilo isto brojem za života i poslije smrti?

Quodl. 2 q. 1 a. 1; *Quodl.* 3 q. 2 ad 1; *Quodl.* 4 q. 5 a. 1

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nije Kristovo tijelo isto brojem bilo za života i poslije smrti. Naime:

1. Krist je doista bio umro, kao što umiru i drugi ljudi. No tijelo nijednoga čovjeka nije jednostavno isto brojem poslije smrti i za života, budući da se razlikuju bitnom razlikom. Dakle, ni Kristovo tijelo nije jednostavno bilo isto brojem poslije smrti i za života.

2. Osim toga: Filozof u V knjizi *Metafizike*[1] kaže da su ona bića, koja su različita po vrsti, različita i brojem. A živo i mrtvo Kristovo tijelo razlikovalo se po vrsti, budući da se kaže mrtvačevo oko ili tijelo samo u dvoznačnom smislu, kako opet govori Filozof u II knjizi *O duši*[2] i u VII knjizi *Metafizike*.[3] Dakle, Kristovo tijelo nije jednostavno bilo isto brojem za života i poslije smrti.

3. Još nešto: smrt je neko raspadanje. A ono što se raspada bitnom raspadljivošću, pošto se raspadne, više ga nema, budući da je raspadanje »promjena iz biti u ne-biti«. Pošto je, stoga, Kristovo tijelo umrlo, ono nije ostalo isto brojem, budući da je smrt bitna raspadljivost.

ALI PROTIV navedenih razloga Atanazije u poslanici *Epiktetu*[4] kaže: »U obrezanu, napojenu, nasićenu, umornu i na križ pribijenu tijelu, Božja bestjelesna Riječ nije bila podložna trpljenju; samo je tijelo bilo u grob položeno«. No tijelo živoga Krista bilo je obrezano i na drvo pribije-

1 L. 4 c. 6 n. 15 (Bk 1016b 36): S. Th., l. 5 lect. 8.
2 C. 1 n. 9 (Bk 412b 2): S. Th., lect. 2.
3 L. 6 c. 10 n. 11 (Bk 1035b 25): S. Th., l. 7 lect. 10.
4 N. 5: PG 26, 1060.

no, a tijelo mrtvoga Krista bilo je u grob položeno. Dakle, to isto tijelo, koje je bilo živo, bilo je i mrtvo.

ODGOVARAM: Kad izgovorim riječ »jednostavno«, mogu je shvatiti na dva načina. Prvo, »jednostavno« je isto što i »bezuvjetno«: primjerice, »jednostavna je ona stvar kojoj nije ništa pridodano«, kaže Filozof.[5] I na taj je način Kristovo tijelo kao mrtvo i kao živo bilo jednostavno isto brojem. Kaže se, naime, da je nešto isto brojem, jer je osobno isto. A živo i mrtvo Kristovo tijelo bilo je ista osoba (fuit supposito idem), budući da nije imalo jednu zasebninu (hypostasim) kao živo, a drugu kao mrtvo, osim zasebnine Božje Riječi, kako je gore rečeno (čl. 2). I na taj način govori Atanazije u navedenom tekstu.

Drugo, »jednostavno« je isto što i »posve« ili »sasvim«. Na taj način Kristovo mrtvo i živo tijelo nije bilo jednostavno isto brojem. Nije, naime, bilo sasvim isto, budući da život pripada bîti živoga bića; on je, to jest, bitni, a ne nuzgredni predikat (praedicatum essentiale, non accidentale); iz toga, dakle, slijedi da tijelo, koje nije više živo, nije ni sasvim isto.

A kad bi se reklo da je mrtvo Kristovo tijelo ostalo sasvim isto, slijedilo bi da nije bilo raspadljivo, raspadljivošću kao posljedica smrti, kažem. A to je zabluda gajanita, kako kaže Izidor,[6] a nalazi se i u Dekretima[7] XXIV, p. 3. A Ivan Damascenski u III knjizi *O pravoj vjeri*[8] kaže: »Naziv 'raspadanje' označava dvije stvari: prvo, odvajanje duše od tijela i drugih sličnih stvari; drugo, savršeno razlaganje na sastavne dijelove (dissolutio in elementa).« Reći, dakle, da je Gospodinovo tijelo neraspadljivo prije uskrsnuća, kako su tvrdili Julijan i Gajan, po prvom je načinu bezbožno, budući da Kristovo tijelo nije bilo iste bîti s nama; niti je doista bilo umrlo, niti smo doista bili spašeni. Na drugi je, dakle, način tijelo Kristovo bilo neraspadljivo.

Odgovaram na razloge: 1. Mrtvo tijelo svakoga drugoga čovjeka ne ostaje sjedinjeno s nekom trajnom za-

5 *Topic.* 2 c. 11 n. 4 (Bk 115b 29).
6 *Etym.* l. 8 c. 5: PL 82, 304.
7 Gratianus, *Decretum* p. 2 causa 24 q. 3 cn. 39 *Quidam autem haeretici.*
8 *De fide orth.* c. 28: PG 94, 1100.

sebninom (hypostasis) kao tijelo Kristovo poslije smrti. Stoga mrtvo tijelo svakog drugog čovjeka nije jednostavno isto, nego s nekog gledišta (secundum quid); isto je, naime, po materiji, a nije isto po obliku. Kristovo tijelo, međutim, ostaje jednostavno isto zbog istovetnosti subjekta, kako je već rečeno (u »c«).

2. Budući da je nešto isto brojem po osobi (suppositum), a isto vrstom je isto oblikom, gdjegod osoba postoji samo u jednoj naravi, nužno je da bude uklonjeno brojčano jedinstvo, kada se ukloni jedinstvo vrste. A osoba Božje Riječi postoji u dvije naravi. Stoga, premda u drugim osobama ne ostaje tijelo isto po vrsti ljudske naravi, ipak u Kristu ostaje isto brojem po osobi Božje Riječi.

3. Raspadanje i smrt ne dolikuju Kristu zbog osobe, jer se osoba promatra kao brojčano jedinstvo, nego zbog ljudske naravi, po kojoj se u Kristovu tijelu nalazi razlika smrti i života.

Članak 2

(S. th. III, p. 53)

Da li je dolikovalo da Krist treći dan uskrsne?

Gore q. 51 a. 4; *Sent.* 3 d. 21 q. 2 a. 2; 4 d. 43 a. 3 q.[a]1 ad 1; *In Io.* 2 lect. 3; *In Psalm.* ps. 15; *Compend. theol.* c. 236; *Expos. super Symb.* a. 5

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nije dolikovalo da Krist treći dan uskrsne. Naime:

1. Udovi se imaju suobličiti s glavom. No mi, koji smo udovi Kristovi, nećemo uskrsnuti od mrtvih treći dan, nego se naše uskrsnuće odlaže do svršetka svijeta. Dakle, čini se da Krist, koji je naša glava, nije treći dan uskrsnuo, nego se njegovo uskrsnuće trebalo odložiti do svršetka svijeta.

2. Osim toga: Petar u *Djelima apostolskim* (2, 24) kaže »da je bilo nemoguće da pakao i smrt zadrže Krista«. No doklegod je netko mrtav, nalazi se pod vlašću smrti. Dakle, čini se da se Kristovo uskrsnuće nije trebalo odlagati do trećega dana, nego je on trebao uskrsnuti odmah istoga dana; posebice što prije navedena Primjedba (bilj. 3) kaže da »ne bi bilo nikakve koristi od prolijevanja Kristove krvi, da on nije odmah uskrsnuo«.

3. Još nešto: čini se da dan započinje izlaskom sunca koje svojom prisutnošću uzrokuje dan. No Krist je uskrsnuo prije izlaska sunca; kaže se, naime, u *Ivanovu evanđelju* (20, 1) da je »subotom vrlo rano Marija Magdalena došla na grob, kad je još bila tama«; a tada je Krist već bio uskrsnuo, jer se dalje kaže: »I opazi kamen dignut s groba«. Dakle, Krist nije uskrsnuo treći dan.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Matejevu evanđelju* (20, 1) čitamo: »I oni će ga na smrt osuditi i predati poganima da mu se izruguju, bičuju ga i razapnu. Ali će on uskrsnuti treći dan«.

ODGOVARAM: Kristovo je uskrsnuće bilo nužno za izgradnju (ad instructionem) naše vjere, kako je već prije bilo rečeno (čl. 1). Naša je, naime, vjera sazdana i od Kristova božanstva i od Kristova čovještva, to jest, nije dovoljno vjerovati jedno bez drugoga, kako proizlazi iz onoga što je naprijed rečeno.[1] Da bi se, stoga, potvrdila vjera u njegovo božanstvo, bilo je nužno da on ubrzo uskrsne te da se njegovo uskrsnuće ne odlaže do svršetka svijeta. A da bi se potvrdila vjera o njegovu čovještvu i njegovoj smrti, bilo je nužno da bude vremenski razmak između smrti i uskrsnuća. Da je on, naime, uskrsnuo odmah poslije smrti, moglo je izgledati da njegova smrt nije bila prava, a dosljedno tomu da ni njegovo uskrsnuće nije bilo pravo. A da bi se dokazala istinitost Kristove smrti, bilo je dovoljno da se njegovo uskrsnuće odloži do trećega dana, budući da se ne događa da se izvan toga vremena u čovjeku, za kojega se čini da je umro, pojave neki znaci života ukoliko je još živ.

Time pak što je uskrsnuo treći dan ističe se i savršenstvo trojnog broja, koji je »broj svake stvari«, kao onaj koji ima »Početak, sredinu i kraj«, kako kaže Filozof u I knjizi *O nebu*.[2]

Također se kao u otajstvu pokazuje da je Krist »jednom svojom smrću«, to jest tjelesnom, koja je bila svjetlo pod vidom pravednosti, »razorio dvije naše smrti«[3], to jest tjelesnu i duhovnu, koje su bile tama pod vidom grijeha. Stoga je jedan cijeli dan i dvije noći ostao u grobu, kako kaže Augustin u IV knjizi *O Trojstvu*[4].

Time se također označava da je po Kristovu uskrsnuću započelo treće vrijeme. Naime, prvo je bilo ono prije zakona, drugo pod zakonom, a treće pod milošću. — U Kristovu uskrsnuću započinje i treće stanje svetih. Naime, prvo je bilo pod likom zakona, drugo pod istinom vjere, a treće će biti u slavnoj vječnosti, koju je Krist uskrsnućem započeo.

1 Q. 36 a. 4; cf. 2-2 q. 2 a. 7. 8.
2 C. 1 n. 2 (Bk 268a 11): S. Th., lect. 2
3 August., *De Trin.* l. 4 c. 3: PL 42, 892.
4 C. 6: PL 42, 894.

Odgovaram na razloge: 1. Glava i udovi suobličuju se u prirodi, ali ne i u snazi. Odličnija je, naime, snaga glave nego udova. Stoga je kao dokaz snage Kristove dolikovalo da on treći dan uskrsne, a da se uskrsnuće drugih ljudi odgodi do svršetka svijeta.

2. Zadržavanje podrazumijeva neku prinudu. Krist pak nikakvom nuždom smrti nije bio primoravan, nego je bio »slobodan među mrtvima« (Ps 87, 6). Stoga je toliko vremena ostao u smrti, ne kao njome zarobljen nego vlastitom voljom, koliko je smatrao da je potrebno za prosvjetljenje naše vjere. Za ono, naime, kažemo da se brzo događa što se događa u kratkom vremenskom razmaku.

3. Krist je, kako smo prije rekli (p. 51 čl. 4 odg. na 1-2 razlog), uskrsnuo u osvit zore, kad je već svjetlucao dan, da bi time označio kako nas je svojim uskrsnućem doveo do svjetla slave: kao što je i umro kad se dan već mračio i hvatala se tama, da bi nam pokazao kako je svojom smrću razorio tmine krivice i kazne. A ipak se kaže da je treći dan uskrsnuo, jer se dan uzima za prirodni dan, koji pokriva vremenski razmak od dvadeset i četiri sata. Stoga Augustin u IV knjizi *O Trojstvu* kaže: »Noć do osvita zore, kad je bilo objavljeno Gospodinovo uskrsnuće, pripada trećemu danu. Bog, naime, 'koji je naredio da iz tame zasja svjetlo' kako bismo po milosti novoga Zavjeta i sudjelovanjem u Kristovu uskrsnuću začuli: 'Nekoć ste bili tama, a sada ste svjetlo u Gospodinu', obznanjuje nam na neki način da dan počinje već od noći. Kao što se, naime, prvi dani, zbog budućeg čovjekova pada, računaju po svjetlu u noći, tako se i ovi, zbog čovjekove obnove, računaju po tami u svjetlu«.

Stoga je očigledno da se može reći kako je Krist uskrsnuo treći dan, pa čak i da je uskrsnuo usred noći, smatrajući je prirodnim danom. Sada pak, pošto je uskrsnuo u osvit zore, može se reći da je uskrsnuo treći dan, smatrajući ga također umjetnim danom što nastaje prisustvom sunca, jer je već sunce počelo obasjavati zrak. Stoga se u *Markovu evanđelju* (16, 2) kaže da su žene došle na grob »kad je već izašlo sunce«. To se, međutim, ne protivi onomu što veli Ivan: »Kad je još bila tama«, jer Augustin u

knjizi *O sukladnosti evanđelista*[5] (De consensu evangelistarum) kaže: »Kad se dan rađa, ostaci tmine tim prije nestaju što svjetlost postaje jača«; a što kaže Marko: »Kad je već izišlo sunce«, »ne treba shvatiti da se već sunce pojavilo na zemlji, nego da će ono uskoro granuti u tom kraju«.

5 L. 3 c. 24: PL 34, 1198.

Članak 1

(S. th. III, p. 81)

Da li je Krist blagovao svoje tijelo i pio svoju krv?

Dolje q. 84 a. 7 ad 4; *Sent.* 4 d. 11 q. 3 a. 1

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da Krist nije blagovao svoje tijelo i pio svoju krv. Naime:

1. Ne smije se o Kristovim činima i riječima tvrditi ono što nam nije predano riječima Svetoga pisma. A u evanđeljima ne piše da je Krist blagovao svoje tijelo ili pio svoju krv. To se, dakle, ne može tvrditi.

2. Osim toga: ništa ne može postojati u samome sebi, osim možda zbog dijelova, tako što je, to jest, jedan njegov dio u drugome, prema Filozofovim riječima u IV knjizi *Fizike*[1]. A ono što se blaguje i pije, nalazi se u onome koji blaguje i pije. Budući, dakle, da je cijeli Krist pod obje sakramentalne prilike, čini se da je bilo nemoguće da je on sam primio taj sakramenat.

3. Još nešto: ovaj se sakramenat može primiti na dva načina, to jest duhovni i sakramentalni. A duhovni način primanja nije dolikovao Kristu, budući da u tom slučaju nije ništa od sakramenta primio. Dosljedno tomu, nije mu dolikovao ni sakramentalni način, koji je bez duhovnoga nesavršen, kako je gore rečeno (p. 80 čl. 1). Dakle, Krist nipošto nije primio taj sakramenat.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Poslanici Heldibiji*[2] Jeronim veli: »Gospodin je Isus sâm uzvanik i gozba, sâm blagovatelj i hrana« (comedens et qui comeditur).

ODGOVARAM: Neki[3] su smatrali da je Krist na posljednjoj večeri predao učenicima svoje tijelo i krv, ali da sâm

1 C. 4 n. 5 (Bk 221a 30): S. Th., lect. 5.
2 Ep. 120 *Ad Heldibiam:* PL 22, 986; cf. Gratianum, *Decretum* p. 3 *De consecr.* d. 2 cn. 87 *Nec Moyses.*
3 Petrus Pictav., *Sent.* 4 c. 13: PL 211, 1254.

nije primio taj sakramenat. No čini se da se ovo ne može dolično tvrditi. Krist je, naime, ono što je naredio da opslužuju drugi, najprije sâm opsluživao, pa je stoga i sâm htio primiti krštenje prije nego krštenje podijeli drugima, prema riječima *Djela apostolskih* (1, 1): »Isus je počeo činiti i učiti«. Stoga je i sâm najprije blagovao svoje tijelo i pio svoju krv, a zatim predao svojim učenicima da i oni blaguju. U tom smislu na riječi *Knjige o Ruti* (3, 7): »Pošto je jeo i pio« itd., Primjedba kaže da je »Krist jeo i pio na posljednjoj večeri, kad je sakramenat svoga tijela i krvi predao učenicima. Stoga 'Djeca imaju zajedničko meso i krv, jer je i sâm postao sudionik u tome'« (Heb 2, 14).

Odgovaram na razloge: 1. U evanđeljima čitamo da je »Krist uzeo kruh i kalež«[4]. To se pak ne može shvatiti u smislu da ih je uzeo samo u ruke, kako su neki tvrdili, nego ih je uzeo na onaj način, na koji ih je drugima predao. Stoga kad je učenicima rekao: »Uzmite i jedite« (Mt 26, 25), a zatim: »Uzmite i pijte«, onda to treba shvatiti da je i sâm Gospodin pri uzimanju jeo i pio. Neki su to i metrički izrazili:

»Kralj na posljednjoj večeri sjedi
a mnoštvo ga dvanaestorice slijedi.
Sâm sebe u rukama ima
Sebe ko' sâma hrani hrana«.[5]

2. Time što se nalazi pod ovim sakramentom, Krist se uspoređuje s mjestom, ne po vlastitim dimenzijama, nego po dimenzijama sakramentalnih prilika, tako da se na svakome mjestu, gdje se nalaze te prilike, nalazi i sâm Krist, kako smo već prije rekli (p. 76 čl. 5). A budući da su se te prilike mogle nalaziti u Kristovim rukama i ustima, onda se i sâm Krist mogao nalaziti u vlastitim rukama i ustima. To se ipak nije moglo dogoditi, ukoliko bi se on uspoređivao po vlastitim dimenzijama.

3. Učinak je ovoga sakramenta, kako je prije rečeno (p. 79 čl. 1. odg. na 2. razlog), ne samo povećanje neprekinute milosti (gratia habitualis), nego i djelatna radost duhovne slasti. Premda se Kristova milost nije povećavala prima-

4 Mt. 26, 26; Mc. 14, 22; Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 23.
5 Rex sedet in Cena; Turba cinctus duodena; Se tenet in manibus; Se cibat ipse cibus.

njem ovoga sakramenta, ipak je on osjećao neku duhovnu radost zbog nove ustanove ovoga sakramenta. Stoga je i sâm govorio: »Vruće sam želio blagovati s vama ovu pashalnu večeru«[6] (Lk 22, 15). Te pak riječi Euzebije tumači u smislu otajstva novoga Zavjeta što ga je predao učenicima. Stoga je blagovao duhovno, a također i sakramentalno, ukoliko je svoje tijelo primio pod sakramentom što ga je smislio i odredio kao sakramenat svoga tijela. Ipak je to bilo na drukčiji način nego li ga drugi primaju sakramentalno i duhovno, jer oni primaju povećanje milosti, a sakramentalni su im znaci nužni da bi spoznali istinu.

Članak 2

(S. th. III, p. 81)

Da li je Krist dao svoje tijelo Judi?

Sent. 4 d. 11 q. 3 a. 2 q^{a}1. 2; *In Mt.* 26; *In Io.* 13 lect. 3. 4

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da Krist nije dao svoje tijelo Judi. Naime:

1. Pošto je Gospodin dao učenicima svoje tijelo i krv, rekao im je: »Od sada, kažem vam, sigurno neću više piti od ovoga trsova roda do onog dana kad ću ga piti s vama u kraljevstvu Oca svojega«, kako čitamo u *Matejevu evanđelju* (26, 29). Iz toga, čini se, slijedi da će oni, kojima je dao svoje tijelo i krv, s njime opet piti. No Juda poslije više nije s njime pio. Dakle, on nije primio s ostalim učenicima Kristovo tijelo i krv.

2. Osim toga: Gospodin je i sâm ispunio ono što je drugima zapovjedio, po riječima *Djela apostolskih* (1, 1): »Isus je započeo činiti i poučavati«. A u *Matejevu evanđelju* (7, 6) zapovjedio je: »Ne dajte svetinje psima«. Kad je, dakle, saznao da je Juda grešnik, čini se da mu nije dao svoje tijelo i svoju krv.

3. K tome: u *Ivanovu evanđelju* (13, 26) čitamo da je Krist napose »umočeni kruh« dao Judi. Ako mu je, dakle, dao svoje tijelo, čini se da mu ga je dao u zalogaju, tim prije što ondje čitamo (r. 27): »I poslije zalogaja odmah uđe u

6 Caesariensis, *De solemnit. Paschali:* PG 24, 704.

ovoga sotona«. Augustin[1] pak te riječi tumači ovako: »Time smo bili poučeni kako se moramo čuvati da na zao način ne primamo toliku dobrotu. Ako se, naime, prekorava onaj, koji »ne razlikuje«, to jest ne razlikuje tijelo Gospodnje od ostale hrane, na koji li će način biti osuđen onaj, koji hineći prijatelja, pristupa njegovu stolu kao neprijatelj?«. No s umočenim zalogajem Juda nije primio Kristovo tijelo, kako kaže Augustin u vezi s riječima *Ivanova evanđelja* (13, 26): »Kad je umočio kruh, dao ga je Judi, sinu Šimuna Iškarijota. No nije Juda tada, kako su neki površno čitajući ove riječi zaključili, primio Kristovo tijelo«. Dakle, čini se da Juda nije primio Kristovo tijelo.

ALI PROTIV navedenih razloga Krizostom govori[2]: »Juda se kao dionik otajstva nije obratio. Stoga njegov zločin postaje dvostruko veći: prvo, što je zadojen takvom odlukom pristupio otajstvima: drugo, što tim pristupanjem nije postao bolji, ni zbog straha, ni zbog dobročinstva, a ni zbog časti«.

ODGOVARAM: Hilarije u knjizi *Tumačenje Matejeva evanđelja*[3] kaže da Krist nije dao Judi svoje tijelo i krv. A to je dolikovalo, ako čovjek ima pred očima Judinu zloću. No budući da je Krist nama imao biti uzor pravednosti, nije dolikovalo njegovoj nauci da Judu, kao prikrivenog grešnika, izdvoji iz zajednice drugih bez tužitelja i očitih dokaza, kako time ne bi crkvenim starješinama pružio primjer da i oni isto tako postupaju; sâm je ipak Juda, ozlojeđen time, iskoristio priliku da sagriješi. Stoga valja reći da je Juda s ostalim učenicima uzeo Gospodinovo tijelo i krv, kako kaže Dionizije u knjizi *Crkvena hijerarhija*[4] i Augustin u knjizi *Tumačenje Ivanova evanđelja*[5].

Odgovaram na razloge: 1. Onim je razlogom Hilarije htio dokazati da Juda nije primio Kristovo tijelo. Ipak razlog ne primorava čovjeka da ga prihvati. Krist je, naime, govorio učenicima, iz čijega se zbora Juda isključio,

1 *In Io.* 13, 26 tr. 62: PL 35, 1801.
2 *In Mt.* homil. 82: PG 58, 738.
3 C. 30: PL 9, 1065.
4 C. 3 p. 3 § 1: PG 3, 428; cf. Georgii Pachymerae, *Paraphasim,* ib.: PG 3, 453.
5 *In Io.* 13, 26 tr. 62: PL 35, 1802.

a nije ga isključio Krist. Stoga bi Krist, što se njega tiče, s Judom u Božjem kraljevstvu pio vino, ali je poziv na tu gozbu sâm Juda odbio.

2. Kristu je kao Bogu bila poznata Judina opačina, ali mu nije bila poznata na način kako je to svojstveno ljudima. Stoga Krist nije Judu isključio iz zajednice, budući da je ostalim svećenicima htio pokazati kako prikrivene grešnike ne smiju iz zajednice odstranjivati.

3. Ne treba sumnjati da Juda u namočenom kruhu nije primio tijelo Kristovo nego samo kruh. »A možda«, kako kaže Augustin na onome mjestu, »to umakanje kruha označava Judinu himbu; da bi se, naime, neke stvari prikrile, one se često premazuju bojom. Ako pak to umakanje označava neko dobro, to jest slast božanske dobrote, jer kruh umakanjem postaje ukusniji, »onda nezahvalnika poslije primanja toga dobra zasluženo stiže osuda«. I zbog te je nezahvalnosti »ono što je dobro njemu postalo zlo« (ondje), kao što se događa s onima koji primaju Kristovo tijelo nedostojno.

Stoga Augustin na onome mjestu kaže da »treba imati na umu kako je Gospodin već prije razdijelio svim svojim učenicima« sakramenat svoga tijela i krvi, »a tu se nalazio i sâm Juda, kako nas obavještava Luka. A zatim je tek uslijedilo, kako nas obavještava Ivan, da je Gospodin preko namočenog i pruženog zalogaja prokazao svoga izdajicu.«

POGLAVLJE 39

(S. c. g. IV)

ŠTO UČI KATOLIČKA VJERA O KRISTOVU UTJELOVLJENJU?

Iz onoga što smo dosada govorili (pogl. 27 i sl.), očigledno je da se po predanju katoličke vjere ima ustvrditi da Krist ima potpunu božansku i potpunu ljudsku narav, koju oblikuje razumska duša i ljudsko tijelo, i da su te dvije naravi sjedinjene u Kristu, ne samo kao po nekom stanovanju niti nuzgredno, kao što se čovjek sjedinjuje sa svojim odijelom, niti na način nekoga odnosa ili osobne vlastitosti, nego po jedinstvu zasebnine i osobe (secundum hypostasim et suppositum). Naime, samo se na taj način mogu opravdati odlomci Svetoga pisma o utjelovljenju. Sveto pismo, naime, bez razlike pridaje Kristu čovjeku (illi homini) ono što pripada Bogu, a Bogu ono što pripada Kristu čovjeku, kao što je očigledno iz onih odlomaka što smo ih prije naveli. Stoga mora postojati jedan te isti subjekt kojemu se sve to pridaje.

No budući da se suprotna svojstva ne mogu u istinitom i pravom smislu pripisivati istoj stvari i pod istim vidom, a s druge su strane božanska i ljudska svojstva, što se odnose na Krista, međusobno suprotna (primjerice, onaj koji trpi i onaj koji nije podložan trpljenju; podložan smrti i besmrtan itd.), neophodno je da se ljudska i božanska svojstva pridaju Kristu pod različitim vidovima. Stoga ne smijemo tražiti razliku u subjektu, kojemu se ta oba niza vlastitosti pridaju, budući da tu nalazimo jedinstvo. Razliku, naprotiv, valja potražiti pod onim vidom, pod kojim se ta dva niza svojstava pridaju. A prirodne se vlastitosti pridaju svakoj stvari po njezinoj naravi, kao što se kamenu, primjerice, pridaje gibanje na dolje po prirodi njegove težine. Pošto je, stoga, utvrđena razlika u vidovima pod kojima se

Kristu pridaju božanska i ljudska svojstva, neophodno je ustvrditi da se u Kristu nalaze dvije odjelite a ne pomiješane naravi (duae naturae inconfusae et impermixtae). Subjekt pak, kojemu se pripisuju prirodna svojstva, po vlastitoj naravi što pripada rodu supstancije, jest zasebnina i osoba te naravi. A budući da je subjekt, kojemu se pripisuju ljudska i božanska svojstva što se odnose na Krista, nedjeljiv i jedan, neophodno je ustvrditi da je Krist samo jedna zasebnina (hypostasis) i samo jedna osoba ljudske i božanske naravi. Na taj će se, naime, način Kristu čovjeku u pravom i vlastitom smislu pridavati božanska svojstva, jer je Krist čovjek jedan subjekt ne samo ljudske, nego i božanske naravi. I obratno, Riječi se Božjoj pripisuju ljudska svojstva ukoliko je ona subjekt ljudske naravi.

Premda se utjelovio Sin, iz onoga što smo dosada rekli, možemo ipak zaključiti da se nije utjelovio ni Otac ni Duh Sveti. Utjelovljenje se, naime, nije dogodilo po jedinstvu u naravi, u kojoj se tri božanske osobe ne razlikuju, nego po zasebnini ili osobi, po kojoj su tri božanske osobe međusobno različite. Na taj način, kao što u Trojstvu postoji više samostojnih osoba (personae subsistentes) u jednoj naravi, tako u tajni utjelovljenja postoji jedna samostojna osoba u više naravi.[1]

1 Usp. *S. Th.* III q. 2 a. 1-9; *Comp. theol.* c. 209-212.

Članak 6

(S. th. III, p. 39)

Da li je prikladno reći da se Duh Sveti u obliku goluba spustio nad Krista u času krštenja?

Dolje q. 45 a. 4 ad 2; *Sent.* 1 d. 16 a. 3 *In Mt.* 3

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nije prikladno reći da se Duh Sveti u obliku goluba spustio na Isusa u času krštenja. Naime:

1. Duh Sveti stanuje u čovjeku po milosti. A u Kristu se čovjeku nalazila punina milosti od časa njegova začeća kada je postao »Jedinorođenac Očev«, kako slijedi iz onoga što je prije rečeno (p. 7 čl. 12; 34 čl. 1). Dakle, Duh Sveti nije trebao biti na nj poslan u času krštenja.

2. Osim toga: kaže se da je Krist »sišao« na svijet po otajstvu utjelovljenja, kada je »poništio sama sebe uzevši obličje sluge«.[1] A Duh se Sveti nije utjelovio. Dakle, nije prikladno reći da je Duh Sveti »sišao na nj«.

3. K tome: u Kristovu se krštenju trebalo, kao u nekom uzorku, očitovati ono što se događa u našem krštenju. No u našem krštenju nema nikakva vidljiva slanja Duha Svetoga. Dakle, ni u Kristovu krštenju nije trebalo biti nikakva slanja Duha Svetoga.

4. Napokon: Duh se Sveti prelijeva od Krista na sve ostale ljude, po riječima *Ivanova evanđelja* (1, 16): »Od punine njegove svi mi primismo«. No na apostole Duh Sveti nije sišao u obliku goluba, nego u obliku ognjenih jezika (Dap 2, 3). Dakle, Duh Sveti nije trebao sići ni na Krista u obliku goluba, nego u obliku ognjenih jezika.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Lukinu evanđelju* (3, 22) čitamo: »Siđe na njega Duh Sveti u tjelesnom obliku poput goluba«.

1 Phil. 2, 7; cf. Io. 3, 13; 6, 38. 51.

ODGOVARAM: To što se s Kristom dogodilo u času njegova krštenja, kako kaže Krizostom u knjizi *Tumačenje Matejeva evanđelja,* »spada na otajstvo svih onih koji će kasnije biti kršteni«. A svi koji se krste Kristovim krštenjem primaju Duha Svetoga, osim ako mu licemjerno ne pristupaju, prema riječima *Matejeva evanđelja,* (3, 11): »On će vas krstiti Duhom Svetim«. Stoga je bilo prikladno da se na Gospodina u času krštenja spusti Duh Sveti.

O d g o v a r a m n a r a z l o g e: 1. »Besmisleno je tvrditi«, kaže Augustin u XV knjizi *O Trojstvu*[2], »da je Krist, kad je navršio trideset godina, primio Duha Svetoga, ali je krštenju pristupio bez grijeha, ali ne bez Duha Svetoga. Ako je, naime, o Ivanu napisano da će 'biti napunjen Duhom Svetim od utrobe majke svoje', što valja reći o Kristu čovjeku, čije ni tjelesno začeće nije bilo tjelesno, nego duhovno? Sada se, dakle«, to jest u času krštenja, »udostojao u praliku pokazati svoje tijelo, to jest Crkvu, u kojoj kršteníci poglavito primaju Duha Svetoga«.

2. Augustin u II knjizi *O Trojstvu*[3] kaže da se Duh Sveti nije spustio na Krista u tjelesnom obličju poput goluba da bi se vidljivom pokazala sama bît Duha Svetoga, koja je nevidljiva. Niti se spustio zato da ono vidljivo stvorenje bude preuzeto u jedinstvenost božanske osobe. Ne kaže se također da je taj golub sami Duh Sveti, kao što se kaže da je zbog jedinstvenosti Sin Božji čovjek. Duh se Sveti nije pokazao u obliku goluba na način kako je Ivan u *Otkrivenju* (5, 6) vidio zaklano janje, kako ondje čitamo: »To je, naime, viđenje bilo predočeno u duhu preko duhovnih slika tjelesnih stvari; a o onom golubu nikada nitko nije posumnjao da je bio viđen tjelesnim očima«. Niti se Duh Sveti pojavio u obliku goluba na onaj način kako se govori u *Prvoj poslanici Korinćanima* (10, 4): »'Ta stijena bijaše Krist': ona se, naime, već nalazila u stvorenju, a po načinu djelovanja nazvana je Kristovim imenom, koga je označavala; onaj se pak golub iznenada pojavio a zatim nestao da označi baš to, poput plamena koji se u obliku grma pokazao Mojsiju«.

2 C. 26: PL 42, 1094.
3 C. 5. 6: PL 42, 851. 852.

Dakle, Duh je Sveti »sišao na Krista«, ne zbog jedinstvenosti s golubom, nego ili zbog samoga goluba, koji je označavao Duha Svetoga i koji je sišao na Krista, ili zbog duhovne milosti, koja se na način nekoga silaženja spušta od Boga na stvorenja, prema riječima *Jakovljeve poslanice* (1, 17): »Svaki dobar dar, svaki savršen poklon dolazi odozgo, od Stvoritelja zvijezda«.

3. Krizostom u knjizi *Tumačenje Matejeva evanđelja*[4] kaže: »U početku spoznaje duhovnih stvari uvijek se pojavljuju osjetilna gledanja zbog onih koji nisu kadri primiti nikakvu spoznaju netjelesnie prirode, da bi, ako se kasnije ne dogode, preko stvari što su se jednom dogodile, primili vjeru«. Stoga je Duh Sveti u tjelesnom obliku vidljivo sišao na Krista u času krštenja, da bi se kasnije vjerovalo kako na sve krštenike silazi nevidljivo.

4. Duh se Sveti pojavio u obliku goluba nad Kristom u času krštenja zbog četiri razloga. Prvo, zbog raspoloženja što se zahtijeva u kršteniku kako činu krštenja ne bi pristupao licemjerno, jer u knjizi Mudrosti (1, 5) čitamo: »Sveti Duh bježi od prijevarne pouke«. Golub je, naime, bezazlena životinja, u kojoj nema lukavosti ni prijevare, kako čitamo u *Matejevu evanđelju* (10, 16): »Budite bezazleni kao golubovi«.

Drugo, da označi sedam darova Duha Svetoga koje golub naznačava preko svojih svojstava.[5] Golub, naime, živi pokraj voda tekućica, pa čim spazi jastreba, zaranja i bježi. To se svojstvo tiče dara mudrosti, po kojoj sveti borave kraj voda Svetoga pisma kako bi izbjegli sotonskim nasrtajima. — Nadalje, golub izabire najbolja zrna žita. To se svojstvo tiče dara znanja, po kojem sveti izabiru zdravu nauku kojom se hrane. — Nadalje, golub hrani tuđe mlade. To se svojstvo tiče dara savjeta, kojim se sveti ljudi, koji su nekoć bili u mlađahnoj dobi, to jest nasljedovatelji đavla, hrane naukom i primjerom. — Nadalje, golub ne raskida kljunom. To se svojstvo tiče dara razbora, kojim sveti ne razdiru i ne izopačuju nauku poput krivovjeraca. — Nadalje, golub u sebi nema otrova. To se svojstvo tiče dara

4 Homil. 12: PG 57, 205.
5 S. Th., *Cat aur.* in Mt. 3, 16 § 7; cf. Rabanum Maurum, ib.: PL 107, 777.

pobožnosti, kojim se sveti lišavaju nerazumne srdžbe. — Nadalje, golub pravi gnijezdo u pećinskim dupljama. To se svojstvo tiče dara jakosti, po kojoj sveti prave gnijezdo, to jest svoje utočište i nadu, u ranama smrti Kristove, koji je čvrsta stijena. — Nadalje, golub se mjesto pjeva služi gukanjem. To se svojstvo tiče dara straha božjega, kojim se sveti raduju u jecajima zbog svojih grijeha.

Treće, Duh se Sveti pojavio u obliku goluba zbog vlastitog učinka krštenja, koji se sastoji u oproštenju grijeha i izmirenju s Bogom; golub je, naime, krotka životinja. Stoga Krizostom u knjizi *Tumačenje Matejeva evanđelja* (nav. mj. bilj. 21) kaže: »Ta se životinja pojavila kod općeg potopa noseći maslinovu grančicu i navještajući opći mir svemu svijetu; sada se kod krštenja također javlja golub i navješćuje nam oslobođenje«.

Četvrto, Duh se Sveti pojavio u obliku goluba nad Gospodinom u času krštenja da označi zajednički učinak krštenja, koji se sastoji u izgradnji crkvenog jedinstva. Stoga u *Poslanici Efežanima* (5, 25 i sl.) čitamo: »Krist je predao sama sebe da sam sebi privede Crkvu slavnu, bez ljage, bez bore, bez ičega tomu slična, čisteći je u kupelji vode uz pratnju riječi«. Stoga se Duh Sveti u času krštenja prikladno pokazao u obliku goluba, jer je on životinja koja voli prijateljstvo i život u jatu. Zato *Pjesma nad pjesmama* (6, 8) kaže: »Jedna je samo golubica moja«.

Duh je pak Sveti nad apostole sišao u obliku ognja zbog dva razloga. Prvo, da pokaže žar što ima pokretati njihova srca, jer će oni posvuda u boli i patnji propovijedati Krista. Stoga se također pojavio i u obliku plamenih jezika. Zato Augustin u knjizi *Tumačenje Ivanova evanđelja*[6] kaže: »Na dva je načina Gospodin vidljivo pokazao Duha Svetoga, i to po golubu koji je sišao na Gospodina u času krštenja; i po ognju koji se spustio na učenike kad su bili na okupu. Ondje se bezazlenost, a ovdje žar očituje. Da ne bi oni koji su Duhom posvećeni, bili, dakle, prevareni, pokazao se u obliku goluba; a da bezazlenost ne bi ostala besplodna, pokazao se u ognju. A niti odlazi, jer su jezici bili razdijeljeni: upoznaj jedinstvo u golubu«.

6 Tr. 6 super 1, 32: PL 35, 1426.

Drugo, budući da je »trebalo oprostiti grijehe«, što se zbiva na krštenju, »bila je potrebna krotkost«, koja se očituje u golubu, kako kaže Krizostom.«[7] »No sada kada smo dosegli milost, preostaje vrijeme suda«, a to se označava ognjem.

Članak 7

(S. th. III, p. 39)

Da li je golub, u kojemu se pokazao Duh Sveti, bio prava životinja?

Sent. 1 d. 16 a. 3 ad 3; *In Io.* 1 lect. 14

U vezi sa sedmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da golub, u kojemu se pokazao Duh Sveti, nije bio prava životinja. Naime:

1. Čini se da se samo ono oblikom pokazuje što se slikom (secundum similitudinem) pokazuje. No u *Lukinu evanđelju* (3, 22) čitamo: »Siđe na njega Duh Sveti u tjelesnom obliku, poput goluba«. Dakle, to nije bio pravi golub, nego neka slika goluba.

2. Osim toga: kao što »priroda ništa ne čini uzalud«, tako »niti Bog«, kako piše u I knjizi *O Nebu*[1]. A budući da je »golub došao zato da nešto označi i navijesti«, kako kaže Augustin u II knjizi *O Trojstvu*[2], uzalud je to bio pravi golub, budući da se sve to moglo dogoditi slikom goluba. Dakle, onaj golub nije bio prava životinja.

3. Još nešto: vlastitosti svake stvari vode do spoznaje prirode te stvari. Da je, dakle, onaj golub bio prava životinja, onda bi golubinje vlastitosti označavale narav prave životinje, a ne učinak Duha Svetoga. Dakle, ne čini se da je onaj golub bio prava životinja.

ALI PROTIV navedenih razloga Augustin u knjizi *O kršćanskoj borbi*[3] (De agone christiano) kaže: »To ne tvrdimo tako kao da želimo reći da je samo Isus Krist imao pra-

7 Cf. S. Th., *Cat. aur.* in Lc. 3, 22 § 7; Gregor. Magn., *In Evang.* l. 2 homil. 30: PL 76, 1224.

1 C. 4 n. 8 (Bk 271a 33): S. Th., lect. 8.
2 C. 6: PL 42, 853.
3 C. 22: PL 40, 303.

vo tijelo, a da je Duh Sveti obmanuo ljudske oči, nego držimo da su oba ona tijela bila prava«.

ODGOVARAM: Nije dolikovalo da se Sin Božji, kako je gore rečeno (p. 5 čl. 1), koji je Istina Očeva, posluži nekom varkom. Stoga on nije uzeo neko prividno tijelo, nego pravo. A budući da se Duh Sveti naziva »Duh Istine«, kako nalazimo u *Ivanovnu evanđelju* (16, 13), i on je također oblikovao pravog goluba u kojemu se pokazao, premda ga nije uzeo u jedinstvenosti osobe. Stoga Augustin poslije gore navedenih riječi dodaje: »Kao što nije bilo potrebno da Sin Božji prevari ljude, tako nije bilo potrebno niti da ih prevari Duh Sveti. A svemogućem Bogu, koji je sav stvoreni svijet iz ništavila proizveo, nije bilo teško oblikovati pravo tijelo goluba bez sudjelovanja drugih goluba, kao što mu nije bilo teško u utrobi Marijinoj bez muškarčeva sjemena oblikovati pravo tijelo, budući da tjelesno stvorenje služi gospodstvu i volji Gospodinovoj, kako u ženinoj utrobi za oblikovanje čovjeka, tako i u svijetu za oblikovanje goluba.

Odgovaram na razloge: 1. Kaže se da je Duh Sveti sišao u obliku ili slici goluba, ne da bi uklonio istinu o golubu, nego da bi pokazao kako se nije pojavio u slici svoje bîti.

2. Nije bilo suvišno oblikovati pravoga goluba kako bi se u njemu pokazao Duh Sveti, jer se po istini o golubu označava istina o Duhu Svetomu i njegov učinak.

3. Golubinje vlastitosti na isti način označavaju prirodu goluba, ali i učinke Duha Svetoga. Upravo zbog toga što golub ima takve vlastitosti, kadar je označavati Duha Svetoga (čl. 7 odg. na 4. razlog).

3. DISKUSIJA PROTIV HERETIKA

PITANJE 10

(S. th. II-II)

O NEVJERI OPĆENITO

U vezi s prethodnim temama o krepostima, sada ćemo raspravljati o njima suprotnim porocima (usp. p. 1 uvod). Prvo, govorit ćemo o nevjeri što se suprotstavlja vjeri; drugo, o psovci što se suprotstavlja ispovijedanju vjere (p. 13); treće, o neznanju i slaboumnosti što se protive znanju i umu (p. 15). U vezi s prvom temom raspravljat ćemo o nevjeri općenito; drugo, o krivovjerju (p. 11); treće, o otpadu od vjere (p. 12).

U vezi s prvom temom odgovorit ćemo na dvanaest pitanja:

1. Da li je nevjera grijeh?
2. Koji je njezin subjekt?
3. Da li je nevjera najveći grijeh?
4. Da li je svaki čin nevjernika grijeh?
5. O vrstama nevjere.
6. O usporedbi tih vrsta međusobno.
7. Da li s nevjernicima valja raspravljati o vjeri?
8. Da li nevjernike valja prisiljavati na vjeru?
9. Da li se smije gajiti zajedništvo s nevjernicima?
10. Da li nevjernici mogu upravljati kršćanima vjernicima?
11. Da li treba pokazivati snošljivost prema obredima nevjernika?
12. Da li djecu nevjernika valja krstiti protiv volje njihovih roditelja?

Članak 1

Da li je nevjera grijeh?

Sent. 2 d. 39 q. 1 a. 2 ad 4

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nevjera nije grijeh. Naime:

1. Svaki je grijeh usmjeren protiv prirode, po riječima Ivana Damascenskog iz II knjige *O pravoj vjeri*.[1] No čini se da nevjera nije usmjerena protiv prirode. Augustin, naime, u knjizi *O preodređenju svetih*[2] (De praedestinatione sanctorum) kaže da »čovjekovoj prirodi pripada mogućnost imati vjeru, kao i mogućnost imati ljubav; a imati vjeru, kao i imati ljubav, pripada vjerničkoj milosti«. Dakle, nemati vjeru, to jest biti nevjernik, nije grijeh.

2. Osim toga: nitko ne griješi ako nešto ne može izbjeći, budući da svaki grijeh proizlazi iz volje. No nije u čovjekovoj moći izbjeći nevjeru; nju, naime, čovjek može izbjeći samo ako ima vjeru. Apostol u *Poslanici Rimljanima* (10, 14) kaže: »Kako li će vjerovati u onoga za koga nisu čuli? Kako li će čuti bez propovjednika?«. Dakle, čini se da nevjera nije grijeh.

3. Postoji sedam glavnih grijehova, kako smo već rekli (I-II p. 84 čl. 4) na koje se mogu svesti svi grijesi. A nijedan od njih čini se ne sadrži nevjeru. Dakle, nevjera nije grijeh.

ALI PROTIV navedenih razloga stoji činjenica da se porok suprotstavlja kreposti. A vjera je krepost kojoj se suprotstavlja nevjera. Dakle, nevjera je grijeh.

ODGOVARAM: Nevjeru možemo promatrati na dva načina. Prvo, kao nijekanje: primjerice, kad se za nekoga kaže da je nevjernik samo zato što nema vjere. Drugo, nevjera se može shvatiti i kao suprotnost vjeri: primjerice, kad se netko protivi slušanju vjere, ili je prezire, prema *Izaijinim* riječima (53, 1): »Tko da povjeruje u ono što nam je objavljeno?«. I u tome se upravo nalazi puni pojam nevjere. I u tom je smislu nevjera grijeh.

Ako pak nevjeru promatramo kao čisto nijekanje, kao

1 *De fide orth.* c. 4 30: PG 94, 876. 976; l. 4 c. 20: PG 94, 1196.
2 C. 5: PL 44, 968.

što je slučaj kod onih koji o vjeri ništa nisu čuli, onda vjera nema obilježje grijeha, već prije neke kazne, budući da je takvo neznanje božanskih stvari proizašlo kao posljedica praroditeljskog grijeha. Oni pak koji su na taj način nevjernici, bit će osuđeni zbog drugih grijeha što se bez vjere ne mogu oprostiti, a neće biti osuđeni zbog grijeha nevjere. Stoga Gospodin u *Ivanovu evanđelju* (15, 22) govori: »Da nisam došao i da im nisam govorio, ne bi imali grijeha«. A Augustin, tumačeći te riječi, kaže[3] da se tu govori »o grijehu što nisu povjerovali u Krista«.

Odgovaram na razloge: 1. Imati vjeru nije svojstvo ljudske prirode. No u ljudskoj se prirodi nalazi svojstvo da se čovjekova pamet ne usprotivi unutarnjem poticaju i izvanjskom propovijedanju istine. Stoga je u tom smislu nevjera protiv prirode.

2. Taj razlog proizlazi iz nevjere što nastaje jednostavnim nijekanjem.

3. Ukoliko je nevjera grijeh, ona proizlazi iz oholosti, koja čini da čovjek ne želi podložiti svoj um pravilima vjere i zdravom razboru crkvenih Otaca. Stoga Grgur u XXXI *Moralnih*[4] kaže da »iz isprazne slave nastaju drskosti novih nauka«.

Stoga možemo zaključiti: kao što se bogoslovske kreposti ne svode na stožerne, nego dolaze prije njih, tako se ni poroci, suprotni bogoslovskim krepostima, ne svode na glavne grijehe.

Članak 2

Da li se nevjera nalazi u umu kao u subjektu?

Sent. 2 d. 39 q. 1 a. 2 ad 4; 3 d. 23 q. 2 a. 3 q.[a]1 ad 4

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se nevjera ne nalazi u umu kao u subjektu. Naime:

1. Svaki se grijeh nalazi u volji, kaže Augustin u knjizi *O dvjema dušama*.[1] No nevjera je neki grijeh, kako smo prije kazali (čl. 1). Dakle, nevjera se nalazi u volji, a ne u umu.

3 *In Io.* tr. 89 super 15, 22: PL 35, 1857.
4 C. 45: PL 76, 621.

1 C. 10. 11: PL 76, 621.

2. Osim toga: nevjera ima obilježje grijeha time što čovjek prezire propovijedanje vjere. A prezir pripada volji. Dakle, nevjera se nalazi u volji.

3. K tome: riječi *Druge poslanice Korinćanima* (11, 14): »Sâm se sotona pretvara u anđela svjetla«, Primjedba[2] ovako tumači: »Ako se zli anđeo pretvara da je dobar, pa čovjek povjeruje da je uistinu riječ o dobrom anđelu, to nije opasna ili nezdrava zabluda, ako taj anđeo čini ili govori o onim stvarima što dolikuju dobrim anđelima«. Razlog je tomu, čini se, u ispravnosti čovjekove volje, jer on uz njega pristaje jer ima namjeru pristati uz dobroga anđela. Dakle, cijeli se grijeh nevjere, čini se, nalazi u izopačenoj volji. Ne nalazi se, dakle, u umu kao u subjektu.

ALI PROTIV navedenih razloga stoji istina da se suprotne stvari nalaze u istom subjektu. A vjera, kojoj se suprotstavlja nevjera, nalazi se u umu kao u subjektu. Dakle, i nevjera se nalazi u umu.

ODGOVARAM: Grijeh se nalazi u onoj moći, koja je počelo grešnog čina, kako smo već prije rekli (I-II p. 74 čl. 1-2). Grešni pak čin može imati dva počela. Jedno je prvo i sveopće počelo što naređuje svim grešnim činima. To se počelo zove volja, budući da svaki grijeh proizlazi iz volje. Drugo je pak počelo grešnog čina vlastito i bliže, i to počelo odabire grešni čin: primjerice, sklonost na požudu počelo je proždrljivosti i raskalašenosti, pa se u tom smislu kaže da se proždrljivost i raskalašenost nalaze u požudnom čovjekovom dijelu. Razilaziti se u mišljenju, što je u vlastitom smislu čin nevjere, umni je čin, ali ga je pokrenula volja, kao što je to slučaj i kod čovjekova čina odobravanja mišljenja. Stoga se nevjera, uostalom kao i vjera, nalazi u umu kao u bližem subjektu, a u volji kao u prvom pokretaču. U tom se smislu može reći da se svaki grijeh nalazi u volji.

Odgovaram na razloge. — Iz dosad rečenoga dali smo odgovor na PRVI RAZLOG.

2. Prezir od strane volje uzrok je neslaganja uma u kojemu se dovršuje pojam nevjere. Stoga se uzrok nevjere nalazi u volji, ali se sama nevjera nalazi u umu.

3. Onaj tko zlog anđela smatra dobrim, ne odstupa od

2 *Ordin.;* Augustinus, *Enchir,* c. 60: PL 40, 260.

predmeta vjere, »jer tjelesno osjetilo zavarava, a pamet se ne odvraća od prave i istinite nauke«, kako na onom mjestu kaže Primjedba. Ali ako netko pristane uz ono što savjetuje sotona »kad ga počne nagovarati na svoje«, to jest na zle i pogrešne stvari, taj nije bez grijeha, kako se na onom mjestu kaže.

Članak 3

Da li je nevjera najveći grijeh?

Dolje q. 20 a. 3; q. 34 a. 2 ad 2; q. 39 a. 2 ad 3; 3 q 80 a. 4;
Sent. 4 d. 13 q. 2 a. 2; *In I Tim.* 5 lect. 1;
De malo q. 2 a. 10 q. 3 a. 8 ad 1

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nevjera nije najveći grijeh. Naime:

1. Augustin kaže[1], a isto se također nalazi u VI[a] p. 1[2]: »Ne usuđujem se na brzinu iznijeti mišljenje da li jednoga katolika, vrlo lošeg ćudorednog života, valja pretpostaviti nekom krivovjercu, koji u svom životu, osim činjenice što je krivovjerac, nije pronašao ljude da ga prekore i privedu istini«. A krivovjerac je nevjernik. Dakle, ne može se jednostavno tvrditi da je nevjera najveći grijeh.

2. Osim toga: ono što umanjuje ili opravdava grijeh, ne čini se da je najveći grijeh. A nevjera ispričava ili umanjuje grijeh. Apostol, naime, u *Prvoj poslanici Timoteju* (1, 13) kaže: »prije sam bio hulitelj (Boga), progonitelj i nasilnik, ali sam postigao milosrđe, jer sam djelovao iz neznanja, kad još nisam imao vjere«. Dakle, nevjera nije najveći grijeh.

3. Još nešto: veći grijeh zaslužuje veću kaznu, po riječima *Ponovljenog zakona* (25, 2): »Neka mu se odbroji onoliko udaraca koliko odgovara njegovoj krivnji«. A veću kaznu zaslužuju vjernici što griješe nego nevjernici, po riječima *Poslanice Hebrejima* (10, 29): »Koliko će goru, vi držite, zaslužiti kaznu onaj koji pogazi Sina Božjega i bude smatrao nečistom 'krv Saveza' kojom je posvećen?« Dakle, nevjera nije najveći grijeh.

1 *De bapt. contra donatist.* l. 4 c. 20: PL 43, 171.
2 Gratianus, *Decretum,* p. 2 causa 6 q. 1 cn. 21.

ALI PROTIV navedenih razloga Augustin, izlažući riječi *Ivanova evanđelja* (15, 22): »Da nisam došao i da im nisam govorio, ne bi imali grijeha«, kaže: »Želi (Krist) da se na ovom mjestu općenito podrazumijeva jedan veliki grijeh. To je grijeh«, to jest nevjera, »na koji se naslanjaju ostali grijesi«. Nevjera je, dakle, najveći grijeh.

ODGOVARAM: Valja reći da je u bîti (formaliter) svaki grijeh odvraćanje čovjeka od Boga, kako smo i prije rekli.[3] Stoga je neki grijeh toliko teži, koliko se po njemu čovjek više udaljuje od Boga. Grijehom nevjere čovjek se pak najviše udaljuje od Boga, budući da nema pravu spoznaju Boga, a po krivoj mu se spoznaji ne približava, nego se još više od njega udaljuje. Niti se može dogoditi da onaj, koji o Bogu ima pogrešno mišljenje, Boga upozna, jer ono što on o njemu misli nije Bog. Stoga je očigledno da je grijeh nevjere najveći grijeh što nastaje izopačenošću ćudorednog života. Drukčije je pak s grijesima što se suprotstavljaju drugim bogoslovnim krepostima, o čemu će kasnije biti riječi (p. 34 čl. 2 odg. na 2. razlog; p. 39 čl. 2 odg. na 3. razlog).

Odgovaram na razloge: 1. Nema nikakve zapreke da grijeh, koji je općenito teži, postane lakši zbog nekih okolnosti. Stoga Augustin nije htio brzopleto iznijeti svoje mišljenje o zlom katoliku i krivovjercu koji inače ne griješi, budući da grijeh nekog krivovjerca, premda je općenito teži, ipak može zbog neke okolnosti postati lakši; i obratno, grijeh nekog katolika zbog neke okolnosti može postati teži.

2. Grijehu se nevjere pridodaje i neznanje, a s njim je povezana i odbojnost prema stvarima što se odnose na vjeru, pa je s te strane nevjera najteži grijeh. Što se neznanja tiče, nevjera ima neko opravdanje, a posebice kad netko ne griješi iz zloće, kako je to bilo u slučaju apostola Pavla.

3. Nevjernik će za grijeh nevjere biti teže kažnjen nego neki drugi grešnik za neki drugi grijeh, ukoliko se grijeh promatra općenito. Za neki pak drugi grijeh, primjerice za preljub, ukoliko ga uz inače iste uvjete (ceteris paribus) naprave vjernik i nevjernik, teže griješi vjernik nego nevjernik: prvo, zbog toga što je vjerom spoznao istinu; drugo,

3 I-2 q. 71 a. 6; q. 73 a. 3 ad 2.

zbog vjerskih otajstava kojima je zadojen, a koje po grijehu prezire.

Članak 4

Da li je svaki čin nevjernika grijeh?

Dolje q. 23 a. 7 ad 1; *Sent.* 2 d. 41 p. 1 a. 2; 4 d. 39 a. 2 ad 5; *In Tit.* 1 lect 4; *De malo* q. 2 a. 5 ad 7; *In Rom.* 14 lect. 3

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je svaki čin nevjernika grijeh. Naime:

1. Riječi *Poslanice Rimljanima* (14, 23): »Sve što se ne čini po čvrstoj vjeri, grijeh je«, Primjedba[1] ovako tumači: »Svaki je život nevjernika grijeh«. A u život nevjernika ulazi sve što oni čine. Dakle, svaki je čin nevjernika grijeh.

2. Osim toga: vjera upravlja nakanom. A nijedan čin ne može biti dobar ako nije proizašao iz prave nakane. Dakle, kod nevjernika nijedan čin ne može biti dobar.

3. K tome: ako se raspadne prvotni uzrok, raspadaju se i sve stvari što kasnije iz njega slijede. A čin vjere prethodi činima svih drugih kreposti. Budući, dakle, da kod nevjernika nema stvarne vjere, oni nisu kadri učiniti nikakvo dobro djelo, nego svakim svojim djelom griješe.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Djelima apostolskim* (10, 4. 31) stoji da je Korneliju, dok je još bio nevjernik, bilo rečeno da su Bogu omiljele njegove milostinje. Dakle, nije grijeh svako djelo nevjernika, nego su neka njegova djela dobra.

ODGOVARAM: Smrtni grijeh uništava milost koja čovjeka čini Bogu ugodnim (gratia gratum faciens), ali ne uništava sasvim prirodno dobro, kako smo prije dokazali (I-II p. 85 čl. 2. 4). Stoga, budući da je nevjera smrtni grijeh, nevjernici nemaju milosti, no ipak u njima ostaje neko prirodno dobro. Dakle, očigledno je da nevjernici nisu kadri činiti dobra djela što proizlaze iz milosti, to jest djela koja donose zasluge (opera meritoria); no ona djela, za koja je dovoljno prirodno dobro, na neki su način kadri činiti. Stoga ne bi trebalo reći da oni svakim svojim djelom griješe, ali kada god neko djelo čine zbog nevjere, tada griješe.

1 *Ordin.;* Prosperus Aquittanus, *Sent.* sent. 106: PL 51, 441.

Kao što je, naime, vjernik kadar učiniti neki grijeh u zbilji, a da ga ne povezuje sa svrhom vjere, bilo da griješi lako bilo da griješi teško, tako je i nevjernik kadar učiniti neki dobar čin time što ga ne povezuje sa svrhom nevjere.

Odgovaram na razloge: 1. Onaj stavak valja shvatiti ili u smislu da život nevjernika ne može biti bez grijeha, budući da se grijesi bez vjere ne mogu ukloniti; ili u smislu da je grijeh sve štogod nevjernici čine iz nevjere. Stoga se na onom mjestu dodaje[2]: »Jer svatko tko nevjernički živi ili djeluje, žestoko griješi«.

2. Vjera upravlja nakanom prema posljednjoj nadnaravnoj svrsi. No i svjetlo prirodnog razuma može upraviti nakanu prema svakom prirođenom dobru.

3. Nevjerom se kod nevjernika ne izopačuje sasvim pojam prirodnoga, tako da u njima ostaje neka spoznaja istine, po kojoj mogu učiniti neko općenito dobro djelo.

O Korneliju, međutim, valja reći (usp. ALI PROTIV) da on nije bio nevjernik, jer inače njegova djela ne bi bila mila Bogu kojemu se nitko bez vjere ne može svidjeti. On je, naime, imao vjeru u klici koja se još nije bila očitovala evanđeoskom istinom. Da bi ga, stoga, (Bog) u vjeri poučio, šalje k njemu apostola Petra.

Članak 5

Da li ima više vrsta nevjere?

Dolje q. 11 a. 1

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nema više vrsta nevjere. Naime:

1. Budući da se vjera i nevjera suprotstavljaju, nužno je da se nalaze u jednom subjektu. No pravi je predmet (obiectum formale) vjere prva istina, po kojoj vjera dobija jedinstvenost, premda su u materijalnom smislu njezin predmet mnoge stvari. Dakle, i predmet je nevjere prva istina; one, naime, stvari u koje nevjernik ne vjeruje, u materijalnom smislu imaju svoje postojanje u nevjeri. No razlika se bića po vrsti ne određuje pod vidom materijalnih

2 *Glossa*, Lombardi super Rom. 14, 23: PL 191, 1520.

počela, nego pod vidom oblikovnih počela (principia formalia). Dakle, ne postoji više vrsta nevjere, to jest prema različitosti predmeta u kojima nevjernici griješe.

2. Osim toga: netko može na bezbroj načina odstupiti od vjerske istine. Ako bi se, stoga, različite vrste nevjere određivale po različitosti zabluda, slijedilo bi da postoji mnogo vrsta nevjere. Stoga se na te vrste ne treba obazirati.

3. Još nešto: jedna se te ista stvar ne može naći u različitim vrstama. No događa se da netko postane nevjernik zbog toga što griješi u mnogim stvarima. Dakle, različitost zabluda nije uzrok različitih vrsta nevjere. Dosljedno tomu nema niti mnogo vrsta nevjere.

ALI PROTIV navedenih razloga je to što se svakoj kreposti protivi više vrsta poroka: »Dobro se«, naime, »zbiva na jedan način, a zlo na mnogo načina«, kako kaže Dionizije u 4. poglavlju *O božanskim imenima*[1], i Filozof u II knjizi *Etike*[2]. No vjera je krepost. Dakle, njoj se suprotstavlja više vrsta nevjere.

ODGOVARAM: Bît je kreposti u tome što se odvija po nekom pravilu spoznaje ili ljudskog djelovanja, kako je prije rečeno (I-II p. 64). Međutim, neka se stvar obzirom na jednu materiju po pravilu može odvijati samo na jedan način, a od pravila može odstupiti na mnogo načina. Stoga se jednoj kreposti suprotstavljaju mnogi poroci. Različitost se pak poroka što se suprotstavljaju nekoj kreposti, može promatrati na dva načina. Prvo, po različitom odnosu prema kreposti. I u tom se smislu određuju vrste poroka što se suprotstavljaju nekoj kreposti: primjerice, ćudorednoj se kreposti suprotstavlja jedan porok po pretjeranosti (per excessum) u odnosu na tu krepost, a drugi po nedostatnosti (per defectum) u odnosu na tu krepost. – Drugo, različitost se suprotnih poroka nekoj kreposti može promatrati po izopačenosti različitih stvari što se za krepost traže. I u tom se smislu nekoj kreposti, primjerice umjerenosti ili jakosti, suprotstavljaju mnogi poroci, i to zbog toga što se različite okolnosti kreposti mogu izopačiti na mnogo načina da bi čovjek odstupio od pravila neke

1 § 31: PG 3, 732; S. Th., lect. 22.
2 C. 6 n. 14 (Bk 1106b 35): S. Th., lect. 7.

kreposti. Stoga su i pitagorejci tvrdili da je zlo beskonačno.

Ako nevjeru promatramo po usporedbi s vjerom, tada, dakle, treba reći da postoje različite i brojem određene vrste nevjere. A budući da se grijeh nevjere sastoji u suprotstavljanju vjeri, to se suprotstavljanje događa na dva načina. Prvo, tako što se suprotstavlja vjeri koju čovjek još nije primio: takva je nevjera pogana ili neznabožaca. Drugo, tako što se suprotstavlja već primljenoj kršćanskoj vjeri, ili u praliku, kao što je slučaj s nevjerom Židova, ili u samom očitovanju istine, kao što je slučaj s nevjerom krivovjeraca. Stoga se općenito mogu odrediti tri već spomenute vrste nevjere. — A ako vrste nevjere promatramo po zabludi u odnosu na mnoge stvari što pripadaju vjeri, tada ne postoje određene vrste nevjere: zablude se, naime, mogu povećavati u beskonačnost, kako kaže Augustin u knjizi *O krivovjerjima*[3] (De haeresibus).

Odgovaram na razloge: 1. Pravi pojam nekog grijeha možemo promatrati na dva načina. Prvo, obzirom na nakanu grešnika; tako je ono dobro, kojemu se grešnik obraća, pravi predmet grijeha; to je ujedno uzrok što ima više vrsta grijeha. Drugo, obzirom na pojam zla; tako je ono dobro, od kojega čovjek odstupa, pravi predmet grijeha; s te pak strane grijeh ne pripada nijednoj određenoj vrsti, dapače on je lišenost te vrste. Stoga valja reći da je predmet nevjere prva istina, ukoliko čovjek od nje odstupa, a pravi je predmet nevjere, ukoliko mu se čovjek obraća, pogrešno mišljenje što ga slijedi; i s te strane ima više vrsta nevjere. Stoga, kao što postoji jedna ljubav koja prianja uz najviše dobro i kojoj se suprotstavljaju različiti poroci što se priklanjaju različitim vremenitim dobrima i odstupaju od najvišeg dobra, i to po različitim neurednim odnosima prema Bogu; isto tako postoji vjera kao krepost što prianja uz prvu istinu; a vrste su nevjere mnoge stoga što nevjernici slijede mnoga pogrešna mišljenja.

2. Onaj prigovor proizlazi iz različitosti vrsta nevjere pod vidom različitosti predmeta obzirom na koje se nevjernik nalazi u zabludi.

3. Kao što postoji jedna vjera stoga što čovjek vjeruje u

3 § 88: PL 42, 50.

mnoge stvari u poretku prema jednomu, tako i nevjera, premda je čovjek u zabludi u odnosu na mnoge stvari, može biti jedna, ukoliko se stvari nalaze u poretku prema jednomu. – Ipak nema nikakve zapreke da čovjek bude u zabludi obzirom na različite vrste nevjere, kao što nema niti zapreke da jedan čovjek bude rob različitih poroka i podložan različitim tjelesnim bolestima.

Članak 6

Da li je nevjera neznabožaca ili pogana teža od nevjere ostalih ljudi?

Dolje q. 94 a. 3

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je nevjera neznabožaca ili pogana teža od nevjere ostalih ljudi. Naime:

1. Kao što je tjelesna bolest teža kad prijeti zdravlju značajnijega uda, tako je i grijeh, čini se, teži kad se suprotstavlja onome što je značajnije u nekoj kreposti. A značajnije u kreposti vjere je vjera u božansko jedinstvo, koje neznabošci ne priznaju, jer vjeruju u mnogo bogova. Dakle, njihova je nevjera najteža.

2. Osim toga: kod nekih je krivovjeraca krivovjerje tim odurnije što u mnogim i značajnijim stvarima više protuslove vjerskoj istini; primjerice, Arijevo je krivovjerje bilo odurnije od Nestorijeva, jer je on odijelio Kristovo božanstvo, dok je Nestorije odijelio Kristovo čovještvo od osobe Božjega Sina. A neznabošci u mnogo stvari i obzirom na značajnije istine odstupaju od vjere nego što to čine Židovi i krivovjerci, budući da gotovo ništa od vjere ne primaju. Dakle, njihova je nevjera najteža.

3. K tome: svako je dobro umanjivanje zla. A u Židovima postoji neko dobro, jer vjeruju da je stari Zavjet od Boga. Neko dobro postoji i u krivovjercima, jer poštuju novi Zavjet. Dakle, oni griješe manje od neznabožaca koji preziru i jedan i drugi Zavjet.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Drugoj Petrovoj poslanici* čitamo (2, 21): »Njima bi uistinu bolje bilo da uopće nisu priznali puta pravednosti, nego što su mu, pošto su ga

priznali, okrenuli leđa«. A neznabošci nisu priznali put pravednosti, dok su ga krivovjerci i Židovi na neki način priznali i zatim mu okrenuli leđa. Dakle, njihov je grijeh teži.

ODGOVARAM: U nevjeri, kako je već rečeno (čl. 5), možemo promatrati dvije stvari. Prvo, usporedbu vjere s nevjerom. I s te strane protiv vjere teže griješi onaj što odbija vjeru koju je primio, od onoga što odbija vjeru koju još nije primio: primjerice, teže griješi onaj koji ne ispunjava što je obećao, nego onaj koji ne ispunjava što nikada nije obećao. I u tom je smislu nevjera krivovjeraca, koji s jedne strane ispovijedaju evanđeosku vjeru, dok je s druge strane iskrivljivanjem vjerske istine odbijaju, mnogo teža od nevjere Židova, koji evanđeosku vjeru nikada nisu prihvatili. No budući da su prihvatili njezin pralik u starom zakonu, što su ga pogrešnim tumačenjem izopačili, i njihova je vjera teži grijeh od nevjere neznabožaca koji uopće nisu prihvatili evanđeosku vjeru. – Drugo, nevjeru možemo promatrati kao izopačenje onih stvari što na vjeru spadaju. Kako u više stvari griješe neznabošci nego Židovi, a Židovi opet više nego krivovjerci, s te je strane teža nevjera neznabožaca nego Židova, a nevjera je Židova opet teža od nevjere krivovjeraca; osim možda kod nekih izuzetaka, poput manihejaca, koji su obzirom na vjerske istine zapadali u veće zablude nego neznabošci. – Od tih pak dviju težina, obzirom na pojam krivnje, veća je prva od druge. Budući da nevjera, kako je gore rečeno (čl. 1), više sadrži pojam krivnje zbog toga što odbija vjeru nego zbog toga što nema ono što pripada vjeri, čini se da to više spada na pojam kazne, kako je prije rečeno (čl. 1). Stoga je, bezuvjetno govoreći, najgora nevjera krivovjeraca.

Time smo ujedno odgovorili na RAZLOGE.

Članak 7

Da li s nevjernicima treba javno raspravljati o vjeri?

In II Tim. 2 lect. 2

U vezi sa sedmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da ne treba s nevjernicima javno raspravljati o vjeri. Naime:

1. Apostol u *Drugoj poslanici Timoteju* (2, 14) kaže: »Ne-

moj se prepirati riječima; to je nekorisno, jer služi samo na propast slušateljima«. A javno raspravljati s nevjernicima o vjeri ne može se bez prepirke riječima. Dakle, s nevjernicima ne treba javno raspravljati o vjeri.

2. Osim toga: zakon Marcijana Augusta[1], što su ga potvrdili crkveni zakoni, ovako govori: »Nepravdu čini presudi veoma pobožnog Sabora onaj, koji o onim stvarima, o kojima je jednom donešen sud i ispravne odredbe, želi ponovo razmatrati i o njima javno raspravljati. A o svim stvarima što se tiču vjere sveti su sabori već odavno sve odredili. Dakle, teško griješi i nanosi nepravdu saboru onaj, tko se o tim stvarima vjere javno usudi raspravljati.

3. Nadalje: rasprava se služi nekim dokazima. A dokaz je »razlog po kojem sumnjiva stvar postaje sigurna.«[2] No one stvari što pripadaju vjeri, veoma su sigurne i nitko ih ne smije dovoditi u sumnju. Dakle, o stvarima što pripadaju vjeri ne treba javno raspravljati.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Djelima apostolskim* (9, 22. 29) čitamo: »Savao je bivao sve silniji i sve više zbunjivao Židove«; i zatim: »Obraćao se i neznabošcima i raspravljao s helenistima«.

ODGOVARAM: Kad je riječ o vjerskoj raspravi, onda treba voditi računa o dvije stvari: prvo, o onome koji raspravlja; drugo, o slušateljima. Što se tiče onoga koji raspravlja, valja promotriti njegovu nakanu. Ako on, naime, raspravlja tako kao da o vjeri sumnja, i ako ne polazi od toga da je vjerska istina sigurna, nego je nastoji dokazima iskušati, bez sumnje griješi kao onaj koji u vjeru sumnja poput nevjernika. A ako netko raspravlja o vjeri s namjerom da pobije zablude, ili da se u vjeri usavršava (ad exercitium), to je onda pohvalno.

Što se slušatelja tiče, valja razmotriti da li su oni, koji raspravi prisustvuju, poučeni i čvrsti u vjeri, ili su priprosti i u vjeri kolebljivi. Raspravljati, stoga, o vjeri pred učenim i u vjeri čvrstim ljudima, ne predstavlja nikakvu opasnost. – Što se pak tiče priprostog slušateljstva, valja razlikovati dvoje. Da li ih salijeću ili nagone nevjernici, to jest Židovi, krivovjerci ili neznabošci pokušavajući u njima izopačiti

1 *Codex* l. 1 tit. 1 leg. 4 *Nemo;* cf. Acta Conc. Chalced. act. 3.
2 Tullius, *Topic.* c. 2.

vjeru, ili ih uopće ne salijeću u tom pogledu, kao što je slučaj u onim zemljama gdje nema nevjernika. U prvom je slučaju nužno o vjeri javno raspravljati, pod uvjetom da se nađu za to osposobljeni i prikladni ljudi koji će biti kadri pobiti zablude. Time će se, naime, vjera priprostih ljudi učvrstiti, a nevjernicima će biti oduzeta mogućnost zavođenja drugih ljudi. Sama pak sumnja od strane onih, kojima je dužnost oprijeti se onima što izvrću vjersku istinu, znači potvrdu same zablude. Stoga Grgur u II knjizi *Pastoralnih*[3] kaže: »Kao što neoprezan govor vuče u zabludu, tako neumjesna šutnja ostavlja u zabludi one koji su mogli primiti vjersku pouku«. — U drugom je pak slučaju opasno javno raspravljati o vjeri pred priprostim slušateljstvom, jer njegova vjera postaje čvršća time što neće čuti govor suprotan njihovu vjerskom uvjerenju. Stoga nije potrebno da oni slušaju riječi nevjernika kojima se ovi bore protiv vjere.

O d g o v a r a m n a r a z l o g e: 1. Apostol ne zabranjuje svaku raspravu, nego neurednu, to jest onu koja se više odvija prepirkom riječi nego čvrstoćom mišljenja.

2. Taj zakon zabranjuje javnu raspravu o vjeri koja proizlazi iz vjerske sumnje, a ne onu koja pomaže očuvanju vjere.

3. Ne smije se raspravljati o vjerskim pitanjima kao da se o njima sumnja, nego zbog očitovanja istine i pobijanja zabluda. Za potvrdu vjere potrebno je nekada raspravljati s nevjernicima. Nekada će to biti u obranu vjere, po riječima *Prve Petrove poslanice* (3, 15): »Budite uvijek spremni na odgovor svakomu tko vam zatraži razlog nade i vjere koja je u vama«, a nekada će to biti u svrhu pobijanja nauke zabludjelih, po riječima *Poslanice Titu* (1, 9): »Privržen sigurnom propovijedanju nauke, da može i opominjati u zdravoj nauci i pobijati protivnike«.

3 C. 4: PL 77, 30.

Članak 8

Da li nevjernike treba prisiljavati na vjeru?

In Mt. 13

U vezi s osmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nevjernike nikako ne treba prisiljavati na vjeru. Naime:

1. U *Matejevu evanđelju* (13, 28-29) čitamo kako su sluge domaćina, na čijoj je njivi netko zasijao kukolj, zapitali svoga gospodara: »Hoćeš li da odemo i da ga počupamo«, i kako im je on odgovorio: »Ne, da ne biste čupajući kukolj, počupali s njim i pšenicu«. Tumačeći te riječi, Krizostom kaže[1]: »To je izrekao Gospodin htijući zabraniti ubojstva. Nije, naime, potrebno ubijati krivovjerce, jer ako biste njih ubijali, nužno biste i mnoge od svetih morali uništiti«. Dakle, iz istoga razloga, čini se, nitko ne smije nevjernike, barem neke od njih, prisiljavati na vjeru.

2. Osim toga: u 45. distinkciji *Dekreta*[2] kaže se: »U vezi sa Židovima, sveti je sabor odredio da se nikoga ne smije prisiljavati na vjeru«. Dakle, iz istoga razloga ni druge nevjernike nitko ne smije prisiljavati na vjeru.

3. Zatim: Augustin kaže[3] da čovjek može učiniti neke stvari i protiv svoje volje, ali »povjerovati može samo vlastitom voljom«. A volju čovjekovu nitko ne može prisiliti. Dakle, nevjernike, čini se, nitko ne smije prisiljavati na vjeru.

4. Napokon: prorok *Ezekijel* (18, 23. 32) u Božje ime izgovara ove riječi: »Ne želim smrti grešnika«. No mi smo svoju volju dužni suobličiti s božanskom voljom, kako je gore rečeno (I-II p. 19 čl. 9. 10). Dakle, ni mi ne smijemo poželjeti da nevjernici budu ubijani.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Lukinu evanđelju* (14, 23) čitamo: »Iziđi na putove i među ograde i natjeraj svijet da dođe da mi se napuni kuća«. A ljudi u Božju kuću, to jest Crkvu, ulaze po vjeri. Dakle, neke treba prisiliti na vjeru.

1 *In Mt.* homil. 46: PG 58, 477.
2 Cn. 5 *De iudaeis.*
3 *In Io.* tr. 26 super 6, 44: PL 35, 1607.

ODGOVARAM: Ima nekih nevjernika koji nikada nisu primili vjeru, primjerice neznabošci i Židovi. Takve se nipošto ne smije prisiljavati na vjeru kako bi i oni povjerovali, jer je prihvaćanje vjere voljni čin. No vjernici su ih ipak dužni prisiljavati, ako takva prigoda postoji, da psovkama, zlim nagovaranjima ili otvorenim progonstvima ne postavljaju zapreke vjeri. Upravo zbog toga Kristovi vjernici često započinju ratove protiv nevjernika, ne sa svrhom da bi ih primorali da prihvate vjeru (jer i kad bi ih pobijedili te ih zarobili, morali bi prepustiti njihovoj volji da li će prihvatiti vjeru), nego kako bi ih prisilili da ne postavljaju zapreke Kristovoj vjeri.

Druga pak vrsta nevjernika jesu oni koji su nekoć primili vjeru i još je uvijek ispovijedaju, primjerice krivovjerci i ostali otpadnici. Takve treba opet, čak i fizički, prisiliti da ispune što su obećali i obdržavaju što su nekoć prihvatili.

Odgovaram na razloge: 1. Iz toga su teksta neki zaključili da nije zabranjeno izopćivanje, nego samo ubijanje krivovjeraca, kako proizlazi iz riječi Ivana Krizostoma što smo ih naveli. I Augustin u *Poslanici Vincenciju*[4] kaže o sebi: »Prvotno je moje mišljenje bilo da nikoga ne treba prisiljavati na jedinstvo s Kristom, već da se treba služiti riječima i boriti raspravama. No to je moje mišljenje bilo prevladano, ne toliko riječima od strane onih koji su ga osporavali, nego dokazima od strane onih koji su ga dokazivali. Strah je, naime, od zakona toliko koristio, da su mnogi govorili: 'Hvala Gospodinu koji je raskinuo naše okove'«. A na koji se način imaju razumjeti Gospodinove riječi: »Pustite da oboje raste do žetve« (Mt 13, 30), jasno je iz onoga što slijedi: »Da ne biste čupajući ljulj počupali s njim i pšenicu«. »Na tome mjestu Gospodin jasno pokazuje«, kaže Augustin u raspravi *Protiv Parm. poslanice*[5] da, »kad toga straha više nema, to jest kad je svačiji zločin toliko poznat i kad svi već od njega zaziru da on više nema skoro nijednog svoga zastupnika po kojem bi se mogao dogoditi raskol, tada ozbiljna nauka ne spava«.

2. Ako Židovi uopće nisu primili vjeru, ne smije ih se prisiljavati da prihvate vjeru. A ako su jednom prihvatili

4 Epist. 93 c. 5: PL 33, 329.
5 L. 3 c. 2: PL 43, 92.

vjeru, »treba ih prisiliti da je zadrže«, kako se u tom poglavlju govori.

3. Kao što je »svečano obećanje voljni čin, a izvršenje čin nužnosti«[6], tako je i prihvaćanje vjere voljni čin, a obdržavanje već prihvaćene vjere čin je nužnosti. Stoga krivovjerce valja prisiliti da obdržavaju vjeru. Augustin, naime, u *Poslanici Bonifaciju C.*[7] kaže: »Gdje su sada oni koji su obično galamili: 'Slobodno je vjerovati. Komu li je to Krist nanio silu?'. Neka u Pavlu najprije prepoznaju progonjenog Krista, a onda Krista učitelja«.

4. U istoj poslanici Augustin ovako govori[8]: »Nitko od nas ne želi da netko od krivovjeraca pogine. No Davidova kuća ne bi na drugi način zaslužila mir, da njegov sin Absalom nije poginuo u ratu što ga je bio poveo protiv svoga oca. Tako Katolička Crkva, kad pogibijom jednih sakuplja druge sinove, bol majčinskoga srca zacjeljuje oslobođenjem mnogih drugih naroda«.

Članak 9

Da li se smije gajiti zajedništvo s nevjernicima?

Sent. 4 d. 13 q. 2 a. 3; *Quodl.* 10 q. 7 a. 1; *In I Cor.* 5 lect. 3

U vezi s devetim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se smije gajiti zajedništvo s nevjernicima. Naime:

1. Apostol u *Prvoj poslanici Korinćanima* (10, 27) kaže: »Ako vas tko od nevjernika pozove na jelo — i hoćete ići — jedite od svega što se pred vas stavi«. A Krizostom kaže[1]: »Zaželiš li sjesti za stol neznabožački, dopuštamo bez ikakve zabrane«. A sjesti s nekim za stol znači s njime imati zajedništvo. Dakle, dopušteno je gajiti zajedništvo s nevjernicima.

2. Osim toga: u *Prvoj poslanici Korinćanima* (5, 12) Pavao kaže: »Što spada na me da sudim one koji su vani?«. Vani se pak nalaze nevjernici. Budući da se po sudu Crkve

6 *Glossa*, Lombardi in Ps. 75, 12.
7 Epist. 185 c. 6; PL 33, 803.
8 C. 8 PL 33, 807.
1 *In Heb.* homil. 25: PG 63, 176; cf. Gratianus, *Decretum* p. 2 causa 11 q. 3 cn. 26 *Ad mensam.*

vjernicima zabranjuje zajedništvo samo s nekima, čini se da vjernicima nije zabranjeno gajiti zajedništvo s nevjernicima.

3. K tome: gospodar ne može imati slugu ako s njim ne saobraća barem riječju, budući da gospodar izdaje naređenja slugi. A kršćani smiju imati nevjernike za sluge, i to Židove, neznabošce ili Saracene. Dakle, kršćani smiju slobodno s njima saobraćati.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Ponovljenom zakonu* (7, 2-3) čitamo: »Nemoj sklapati s njima saveza, niti im iskazuj milost; ne sklapaj ženidbe s njima«. U *Levitskom zakonu* (15, 22) nalazimo opet ovo: »Kad žena imadne krvarenje« itd., a Primjedba na tom mjestu kaže: »Tako se valja suzdržavati od idolopoklonstva, da se ne smije primati ni idolopoklonike ni njihove učenike, niti se s njima smije imati zajedništvo«.

ODGOVARAM: Zajedništvo se s nekom osobom zabranjuje vjernicima na dva načina: prvo, kao kazna onome kojemu se zajedništvo s vjernicima uskraćuje; drugo, kao oprez za one kojima se zabranjuje da gaje zajedništvo s drugima. A oba se razloga mogu izvući iz riječi Apostolovih u *Prvoj poslanici Korinćanima* (5). Pošto je, naime, izgovorio presudu izopćenja, navodi kao razlog: »Ne znate li da malo kvasca cijelo tijesto uskisne« (r. 6). Kasnije dodaje još jedan razlog od strane kazne što ju je donio sud Crkve, i kaže: »Zar vi ne sudite onima koji su unutra?« (r. 12).

Stoga na prvi način Crkva ne zabranjuje vjernicima zajedništvo s onim nevjernicima, koji uopće nisu primili kršćansku vjeru, to jest s poganima ili Židovima, budući da se o njima ne može suditi duhovnim sudom nego vremenitim, u slučaju kada žive s kršćanima pa naprave neki prekršaj i kad ih vjernici kazne vremenitim kaznama. No na taj način, to jest kao kaznu, Crkva zabranjuje vjernicima zajedništvo s onim nevjernicima koji odstupaju od prihvaćene vjere, ili tako što vjeru iskrivljuju poput krivovjeraca, ili vjeru sasvim napuštaju poput otpadnika. U oba ta slučaja Crkva donosi presudu o izopćenju.

No što se drugoga načina tiče, čini se da valja voditi računa o različitosti prilika ljudi, poslova i vremena. Kad bi neki kršćani bili toliko čvrsti u vjeri da bi se iz njihova za-

jedništva s nevjernicima prije moglo očekivati obraćanje tih nevjernika nego otpad vjernika od vjere, ne bi trebalo zabranjivati zajedništvo s nevjernicima koji nisu primili vjeru, to jest s poganima ili Židovima, a posebice ako su nužno upućeni jedni na druge. No ako su priprosti i nestalni u vjeri, pa ako valja strahovati za njihovu moguću propast, treba im zabraniti zajedništvo s nevjernicima, a posebice da s njima ne njeguju veliku prisnost ili da bez potrebe ne saobraćaju s njima.

Odgovaram na razloge: 1. Gospodin ono zapovijeda, jer ima pred očima one pogane u čiju će zemlju doći Židovi, koji su po sebi bili skloni idolopoklonstvu, pa se stoga valjalo pribojavati da se zbog stalnog drugovanja s njima ne bi otuđili od vjere. Zato se na onom mjestu dodaje: »Jer bi ona odvratila od mene sina tvoga« (Pnz 7, 4)[2].

2. Crkva ne može sudskim putem donositi nikakvu kaznu za nevjernike. Ipak može sudskim putem donositi vremenitu kaznu za neke nevjernike, a to također podrazumijeva da Crkva katkada, zbog nekih posebnih grijeha, uskraćuje nekim nevjernicima zajedništvo s vjernicima.

3. Vjerojatnije je da se sluga, kojim upravlja gospodar po svojoj zapovijedi, obrati na vjeru gospodara kršćanina, nego obratno. Stoga nije zabranjeno da vjernici drže sluge nevjernike. Ako pak gospodaru zaprijeti opasnost zbog zajedništva s takvim slugom, mora ga otpustiti, po zapovijedi Gospodnjoj iz *Matejeva evanđelja* (5, 30; 18, 8): »Ako te na grijeh navodi tvoja noga, odsijeci je i baci od sebe«.

Članak 10

Da li nevjernici mogu imati prednost ili vlast nad vjernicima?

U vezi s desetim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nevjernici mogu imati prednost ili vlast nad vjernicima. Naime:

1. Apostol u *Prvoj poslanici Timoteju* (6, 1) kaže: »Svi koji su pod jarmom ropstva, neka smatraju svoje gospodare

2 Ispravno: razlog »ALI PROTIV«. Nedostaje, naime, odgovor na PRVI RAZLOG.

vrijedne svake časti«; a da govori o nevjernicima, očigledno je iz onoga što slijedi: »A oni koji imaju kršćane za gospodare, neka im ne iskazuju manje poštovanja« (r. 2). I u *Prvoj Petrovoj poslanici* (2, 18) čitamo: »Sluge, budite pokorni svojim gospodarima sa svim dužnim poštovanjem, ne samo dobrima i blagima, nego i onima koji su mučne ćudi«. To pak apostolska nauka ne bi mogla nalagati, kad nevjernici ne bi mogli upravljati vjernicima. Dakle, čini se da nevjernici mogu upravljati vjernicima.

2. Osim toga: članovi kuće nekoga vladara nalaze se pod vlašću toga vladara. A neki su vjernici bili članovi kuće vladara nevjernika, pa se stoga u *Poslanici Filipljanima* (4, 22) govori: »Pozdravljaju vas svi sveti, a posebno oni iz careve kuće«, to jest iz kuće cara Nerona, koji je bio nevjernik. Dakle, nevjernici mogu upravljati vjernicima.

3. Zatim: Filozof u I knjizi *Politike*[1] kaže da je sluga gospodarevo oruđe u stvarima što se tiču ljudskoga života, kao što je i obrtnikov poslužitelj obrtnikovo oruđe u stvarima što se tiču obrtničkog djela. A u tim stvarima vjernik može biti podložan nevjerniku; naime, vjernici mogu biti težaci nevjernika. Dakle, nevjernici mogu upravljati vjernicima i u stvarima što se tiču vlasti.

ALI PROTIV navedenih razloga je to što onaj koji upravlja ima istodobno sudbenu vlast nad onima kojima upravlja. A nevjernici ne mogu imati sudbene vlasti nad vjernicima. Apostol, naime, u *Prvoj poslanici Korinćanima* (6, 1) kaže: »Usuđuje li se tko od vas, ako ima parnicu s drugim, tražiti pravdu pred nepravednima«, to jest nevjernicima, »a ne pred svetima?«. Dakle, čini se da nevjernici ne mogu upravljati vjernicima.

ODGOVARAM: O tom predmetu možemo govoriti na dva načina. Prvo, o vlasti i prednosti nevjernika nad vjernicima možemo govoriti u slučaju kad tu vlast valja sasvim iznova ustanoviti. To se pak nipošto ne smije dopustiti. Bila bi to, naime, sablazan i propast vjere. Lako se, naime, može dogoditi da oni što drže vlast promijene one koji su potčinjeni njihovoj vlasti da u svemu slijede njihovu volju, osim u slučaju kad su ti potčinjeni veoma kreposni. Tako-

1 C. 2 n. 4 (Bk 1253b 32); S. Th., lect. 2.

đer i nevjernici mogu prezreti vjeru ako uoče nedostatke vjernika. Stoga je Apostol zabranio da se vjernici parniče na sudu pred sucem nevjernikom (usp. ALI PROTIV). Zato Crkva nipošto ne dopušta da nevjernici steknu vlast nad vjernicima, ili da njima na bilo koji način upravljaju u nekoj službi.

Drugo, o toj vlasti ili prednosti možemo govoriti u slučaju kad je ona već prije postojala. Tu na umu valja imati da je vlast ili prednost uvedena po ljudskom pravu, dok je dijeljenje vjernika od nevjernika uvedeno po božanskom pravu. Božansko pak pravo, koje proizlazi iz milosti, ne dokida ljudsko pravo koje proizlazi iz prirodnoga razuma. Stoga i dijeljenje vjernika od nevjernika, promatrano samo u sebi, ne dokida vlast i prednost nevjernika nad vjernicima. Ipak to pravo vlasti ili prednosti Crkva može opravdano presudom ili nekom uredbom dokinuti, jer je takvu vlast primila od Boga, budući da nevjernici krivnjom svoje nevjere gube vlast nad vjernicima koji se preobražavaju u Božje sinove. To pak Crkva katkada čini, a katkada ne čini. U slučaju onih nevjernika, koji se i u vremenitim stvarima pokoravaju Crkvi i njezinim udovima, crkveno je pravo odredilo da sluga što služi kod Židova, čim postane kršćanin, bude oslobođen ropstva, a da nije dužan ništa platiti (kao otkupninu), ukoliko je kućni, to jest ako se kao rob rodio; isto tako ako je netko kao nevjernik bio kupljen da služi kao rob. Ako je pak bio kupljen kao tržna roba, treba ga u roku od tri mjeseca ponuditi na prodaju. Crkva ni u tom slučaju ne postupa nepravedno, budući da su Židovi sluge Crkve, pa ona može raspolagati njihovim stvarima, kao što su i svjetovni vladari izdali mnoge zakone za svoje podložnike u prilog slobode. – Što se tiče onih nevjernika koji u vremenitim stvarima nisu crkveni podložnici ili podložnici njezinih udova, za njih Crkva nije donijela to spomenuto pravo, premda bi ga mogla donijeti po zakonu. Crkva to čini da bi izbjegla sablazan. Primjerice, u *Matejevu evanđelju* (17, 24 i sl.) čitamo kako je Gospodin izjavio da je mogao biti oslobođen od plaćanja poreza, jer su »djeca slobodna«, ali je ipak naredio da se plati porez i tako izbjegne sablazan. Isto je tako i Pavao, govoreći o tome kako sluge imaju iskazivati čast svojim go-

spodarima, zaključio: »Da se ne grdi ime Božje i naša nauka« (1 Tim 6, 1).

Odgovaram na razloge. – Time smo ujedno odgovorili na PRVI RAZLOG.

2. Carska je vlast postojala i prije dijeljenja vjernika od nevjernika, stoga ona nije prestajala kad bi netko prigrlio vjeru. Bilo je, međutim, korisno što su neki vjernici bili članovi careve kuće, jer su mogli braniti druge vjernike. Tako je, primjerice, sveti Sebastijan hrabrio duh kršćana kad je zapazio da malakšu u mukama, a tada se još krio pod vojničkom hlamidom.[2]

3. Sluge su potčinjeni svojim gospodarima za cijeloga života, podložnici svojim poglavarima u svim poslovima, a obrtnikovi poslužitelji su podložni obrtnicima kod izvođenja nekih posebnih djela. Stoga je opasnije kad nevjernici stiču vlast ili prednost nad vjernicima, nego kad im ovi posluže u nekom obrtničkom djelu. Stoga Crkva daje kršćanima dopuštenje da mogu obrađivati židovske zemlje, budući da u tom poslu oni ne trebaju nužno s njima saobraćati. Salomon je, naime, također molio tirskoga kralja da mu pošalje vještake za sječu stabala, kako čitamo u *Trećoj knjizi o kraljevima* (5, 6). – Ako bi ipak postojala bojazan da bi takvim saobraćanjem ili drugovanjem moglo doći do izopačenja vjernika, valja ga sasvim zabraniti.

Članak 11

Da li treba pokazivati snošljivost prema obredima nevjernika?

U vezi s jedanaestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da ne treba pokazivati snošljivost prema obredima nevjernika. Naime:

1. Očevidno je da nevjernici, obavljajući svoje obrede, griješe. A čini se da grijeh odobrava onaj koji ga ne sprečava kad ga može spriječiti, kako čitamo u Primjedbi[1] na riječi *Poslanice Rimljanima* (1, 32): »Ne samo oni koji čine, nego i oni koji odobravaju ono što drugi čine«. Dakle, gri-

2 Cf. Acta, S. Sebast. c. 1.

1 *Ordin.;* cf. Ambrosiaster, *In Rom.* 1, 32: PL 17, 66.

ješe oni koji pokazuju snošljivost prema njihovim obredima.

2. Osim toga: židovski se obred uspoređuje s idolopoklonstvom, budući da riječi *Poslanice Galaćanima* (5, 1): »Ne dopustite da vas ponovno upregnu u jaram ropstva«, Primjedba[2] tumači: »Nije lakše ovo robovanje zakonu nego idolopoklonstvu«. No ne bi se nipošto moglo dopustiti da neki obavljaju obred idolopoklonstva; dapače, kršćanski su vladari najprije pozatvarali hramove posvećene idolima, a zatim ih dali razoriti, kako pripovijeda Augustin u XVIII knjizi *O Božjoj Državi*[3]. Dakle, snošljivost se ne smije iskazivati ni prema židovskim obredima.

3. Još nešto: grijeh je nevjere najteži, kako je već rečeno (čl. 3). No prema drugim grijesima nipošto se ne pokazuje snošljivost, nego ih se kažnjava. Takvi su grijesi preljub, krađa i drugi njima slični. Dakle, snošljivost se ne smije pokazivati ni prema obredima nevjernika.

ALI PROTIV navedenih razloga u Dekretima, dist. 45, kanon *Qui sincera* Grgur o Židovima govori[4]: »Sve svoje svetkovine mogu slobodno obdržavati i slaviti, kako su ih dosada oni i njihovi očevi kroz duga vremena štovali i obdržavali«.

ODGOVARAM: Ljudska vlast proizlazi iz božanske vlasti i nju ima nasljedovati. Bog pak, premda je svemogući i u najvećem stupnju dobar, dopušta da se u svijetu događaju neka zla, koja bi inače mogao spriječiti, ali ih ne sprečava da njihovim uklanjanjem ne bi bila uklonjena veća dobra i da ne bi uslijedila još veća zla. Tako i oni, koji stoje na čelu ljudske vlasti, opravdano podnose neka zla kako bi spriječili neka dobra ili upali u još veća zla, kako kaže Augustin u II knjizi *O poretku*[5]: »Ukloni bludnice iz ljudskog života, i sve ćeš stvari poremetiti pohotom«. Dakle, premda nevjernici svojim obredima čine grijeh, prema njima se može pokazivati snošljivost ili zbog nekog dobra što iz njih proizlazi ili zbog nekog zla što se njima izbjegava.

2 *Interl.* et Lombardi: PL 192, 152; cf. August., *Contra Faust.* l. 9 c. 18: PL 42, 358.
3 C. 54: PL 41, 620.
4 *Registrum* l. 13 indict. 6 epist. 12 *Ad Paschasium:* PL 67, 1267.
5 C. 4: PL 32, 1000.

Time pak što Židovi obdržavaju svoje obrede, u kojima se nekoć kao u liku predskazivala vjerska istina što je mi držimo, proizlazi dobro koje se sastoji u tome da svjedočanstvo u našoj vjeri primamo od neprijatelja, pa nam se kao u liku predočuje ono što vjerujemo. Stoga prema njihovim obredima valja pokazivati snošljivost. – Prema obredima, međutim, drugih nevjernika, koji ne sadrže nikakvu istinu i od kojih nema koristi, nipošto ne treba pokazivati snošljivost, osim možda da se izbjegne neko zlo, to jest da se izbjegne sablazan ili razdor što iz toga može nastati, i da se ne zapriječi spas onih, koji će se malo pomalo obratiti na vjeru, ako se prema njima bude pokazivala snošljivost. Stoga je Crkva pokazivala snošljivost prema obredima krivovjeraca i pogana u onim vremenima kada je bilo veoma mnogo nevjernika.

Time smo također odgovorili na RAZLOGE.

Članak 12

Da li djecu Židova i ostalih nevjernika valja krstiti protiv volje njihovih roditelja?

3 q. 68; *Quodl.* 2 q. 4 a. 2

U vezi s dvanaestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da djecu Židova i ostalih nevjernika valja krstiti protiv volje roditelja. Naime:

1. Jači je ženidbeni vez nego pravo očinske vlasti, budući da se pravo očinske vlasti može razriješiti čovjekovom voljom, kad se sin, što se nalazi pod očevom vlašću, oslobodi. Ženidbeni pak vez ne može se razriješiti čovjekovom voljom, po riječima *Matejeva evanđelja* (19, 6): »Što je Bog združio čovjek neka ne rastavlja«. No ženidbeni se vez može razriješiti zbog nevjere. Apostol, naime, u *Prvoj poslanici Korinćanima* (7, 15) kaže: »Ali ako nevjernička stranka traži rastavu, neka se rastavi. U takvim prilikama nije ropski vezan brat ili sestra«; a Kanon[1] kaže da bračni drug nevjernik, koji ne želi bez uvrede svoga Stvoritelja živjeti s drugima, ne treba s njime živjeti. Dakle, tim se prije zbog

1 Gratianus, *Decretum* p. 2 causa 28 q. 1 cn. 4 *Uxor legitima;* q. 2 cn. 2 *Si infidelis.*

nevjere dokida pravo očinske vlasti prema vlastitoj djeci. Dosljedno tomu, nevjernička se djeca mogu krstiti protiv volje njihovih roditelja.

2. Osim toga: prije valja pomoći čovjeku kad se nalazi u opasnosti od vječne smrti, nego kad se nalazi u opasnosti od vremenite smrti. No kad netko ugleda čovjeka što se nalazi u opasnosti od vremenite smrti i ne priskoči mu upomoć, griješi. Budući, dakle, da će se djeca Židova i ostalih nevjernika nalaziti u opasnosti od vječne smrti ako budu prepuštena roditeljima, koji će im pružiti pouku u svojoj nevjeri, čini se da ih od njih treba oduzeti, podijeliti im krštenje i poučiti ih u vjeri.

3. Nadalje: sinovi su robova također robovi i nalaze se pod vlašću gospodara. No Židovi su robovi kraljeva i vladara (čl. 10). Dakle, to su isto također i njihova djeca. Kraljevi pak i vladari imaju vlast sa židovskom djecom učiniti što im se svidi. Dakle, neće biti učinjena nikakva nepravda ako ih krste protiv volje njihovih roditelja.

4. Još nešto: svaki čovjek više pripada Bogu, od koga je primio dušu, nego tjelesnom ocu, od koga je primio tijelo. Nije, dakle, nepravedno ako se djeca Židova oduzmu od njihovih roditelja i krštenjem posvete Bogu.

5. Napokon: krštenje je djelotvornije za spasenje od propovijedanja, budući da se krštenjem odmah uklanja ljaga grijeha, što zaslužuje kaznu, i otvaraju se nebeska vrata. No ako uslijedi opasnost zbog nedostatka propovijedanja, onda to valja pripisati onomu tko nije propovijedao, kako čitamo kod *Ezekijela* o onome koji »vidi da dolazi mač na zemlju, a ne zatrubi u rog« (3, 18. 20; 33, 6. 8). Dakle, tim će se prije, ukoliko djeca Židova budu osuđena zbog nedostatka krštenja, to uračunati u grijeh onima koji su ih mogli krstiti, ali ih nisu krstili.

ALI PROTIV navedenih razloga je to što se nikomu ne smije nanijeti nepravda. Židovima bi se pak nanijela nepravda kad bi se njihova djeca krstila protiv njihove volje, jer bi izgubili pravo očinske vlasti nad djecom koja su postala vjernici. Dakle, njihovu se djecu ne smije krstiti protiv roditeljske volje.

ODGOVARAM: Od najvećeg je ugleda crkveni običaj što ga valja uvijek i u svim stvarima poštivati. A kako i sama

nauka katoličkih otaca dobiva ugled od Crkve, više se valja držati ugleda Crkve nego li ugleda Augustina, Jeronima ili nekog drugog crkvenog učitelja. A u Crkvi nikada nije bio običaj da se djeca Židova krste protiv volje njihovih roditelja, premda su u proteklim vremenima mnogi katolici bili veoma moćni vladari, poput Konstantina i Teodozija. Njihovi su pak prijatelji bili veoma sveti biskupi, primjerice Silvestar Konstantinu, a Ambrozije Teodoziju, pa carevi nipošto ne bi propustili to od njih izmoliti kad bi to bilo u skladu s razumom. Stoga se čini opasnim tu tvrdnju iznova pokretati, to jest da mimo običaja što je dosada bio u Crkvi poštivan, djeca Židova budu krštena protiv volje njihovih roditelja.

Dva su tomu razloga. Prvo, jer bi se time i vjera mogla naći u opasnosti. Kad bi, naime, krštenje primala djeca koja se još ne mogu služiti razumom, kasnije bi ih u zreloj dobi roditelji lako mogli nagovoriti da napuste ono što su u neznanju primili. A to bi za vjeru bila velika šteta.

Drugo, jer se to protivi prirodnoj pravednosti. Sin je, naime, po prirodi nešto očevo. Ponajprije, ne razlikuje se od roditelja tijelom dok se nalazi u majčinoj utrobi. Kasnije pak kad iziđe iz majčine utrobe i prije nego li postane kadar služiti se slobodnom voljom (liberum arbitrium), nalazi se u skrbi roditelja kao u nekoj duhovnoj utrobi. Dok dijete, naime, još nije kadro služiti se razumom, ne razlikuje se od nerazumnog bića. Stoga, kao što se po građanskom pravu netko može služiti volom ili konjem kao vlastitim oruđem po svojoj volji, tako se i po prirodnom pravu, prije nego li postane kadar služiti se razumom, sin nalazi u skrbi očevoj. U tom bi smislu bilo protiv prirodne pravednosti kad bi dijete, prije nego li postane kadro služiti se razumom, bilo oduzeto od roditeljske skrbi ili kad bi ga se na nešto usmjerilo protiv volje njegovih roditelja. A kad postane kadro služiti se razumom i slobodnom voljom, tada postaje svoj gospodar i kadro je u svim stvarima što se tiču božanskog ili prirodnog zakona samo za sebe skrbiti. Tada ga treba privesti vjeri, ne prisilom nego uvjeravanjem, jer tada može protiv volje svojih roditelja prihvatiti vjeru i krštenje, no ne prije nego postane kadro služiti se razumom. Stoga se o djeci starozavjetnih otaca kaže da su

se »spasila vjerom svojih roditelja«,[2] iz čega se može zaključiti da je dužnost roditelja voditi skrb o spasu vlastite djece, posebice prije nego postanu kadri služiti se razumom.

Odgovaram na razloge: 1. U bračnom su se vezu oba supružnika kadra služiti slobodnim rasuđivanjem, i svaki od njih, unatoč protivljenju drugoga, može prihvatiti vjeru. A to nije slučaj kod djeteta prije nego postane kadro služiti se razumom. A kad postane kadro služiti se razumom, tada usporedba vrijedi, ukoliko bi se netko želio obratiti.

2. Od prirodne smrti nekoga nismo dužni izbaviti protiv odredbe građanskog zakona: primjerice, ako nekoga sudac osudi na vremenitu smrt, nitko ga ne smije primjenom nasilja izbaviti. Stoga nitko ne smije prekršiti poredak prirodnoga prava, po kojem se sin nalazi pod očevom skrbi, da bi ga oslobodio od opasnosti vječne smrti.

3. Židovi su robovi vladara u smislu građanskog ropstva koje ne isključuje poredak prirodnoga ili božanskoga prava.

4. Čovjek je usmjeren prema Bogu svojim razumom kojim ga je kadar spoznati. U tom je smislu dijete, prije nego li postane kadro služiti se razumom, usmjereno prema Bogu prirodnim poretkom po razumu svojih roditelja, pod čijom se brigom ono po prirodi nalazi, pa je stoga njihova volja (dispositio) presudna kad je riječ o tome na koji će način dijete biti vjerski usmjereno.

5. Opasnost što slijedi ako bude propušteno propovijedanje pogađa one kojima je povjerena dužnost propovijedanja. Stoga se prije onih riječi kod proroka *Ezekijela* nalazi ova misao: »Postavio sam te za stražara sinovima Izraelovim« (3, 17; 33, 7). Pobrinuti se pak da djeca nevjernika prime sakramente spasenja dužnost je njihovih roditelja. Stoga roditeljima prijeti opasnost ako zbog uskraćivanja sakramenata njihova djeca pretrpe štetu u pogledu spasenja.

2 Magister, *Sent.* 4 d. 1 c. 8.

POGLAVLJE 3

(S. c. g. IV)

SIN BOŽJI JE BOG

Moramo, međutim, primijetiti da se Sveto pismo služi prije spomenutim imenima kako bi označilo stvaranje stvari. Primjerice, u *Knjizi o Jobu* (38, 28-29) čitamo: »Ima li kiša svoga roditelja? Tko je taj koji kapi rose rađa? Iz čijeg li mraz izlazi krila, tko slanu stvara što sa nebesa pada?«. Stoga, kako bi se izbjeglo da se pojmovima »očinstvo, sinovstvo i rađanje« ne bi označavalo ništa drugo, nego samo stvoriteljska učinkovitost, mjerodavne riječi (auctoritas) Svetoga pisma, imenujući »Sina« i »Rođenoga«, ne propuštaju ga nazvati »Bogom«, da bi se na taj način prije spomenuto rađanje označilo kao nešto više od stvaranja. U *Ivanovu evanđelju* (1, 1), naime, čitamo: »U početku bijaše Riječ, i Riječ bijaše kod Boga, i Riječ bijaše Bog«. A da se imenom Riječi ovdje označava Sin, dokazuje misao što slijedi: »I Riječ tijelom postala i nastanila se među nama. I mi smo promatrali slavu njegovu, slavu koju ima kao Jedinorođenac« (r. 14). — A Pavao u *Poslanici Titu* (3, 4) tvrdi: »Očitovala se dobrota i čovjekoljublje Spasitelja Boga našega«.

Ni stari Zavjet nije prešutio tu nauku kad je dao Kristu ime Bog. Naime, u *Psalmima* (44, 7-8) čitamo: »Prijestolje je tvoje, Bože, u vijeke vjekova, i pravedno žezlo — žezlo je tvog kraljevstva. Ti ljubiš pravednost, a mrziš bezakonje«. A da se te riječi odnose na Krista, proizlazi iz onoga što slijedi: »Stoga Jahve, Bog tvoj, tebe pomaza uljem radosti kao nikog od tvojih drugova«. A *Izaija* govori ovako: »Dijete nam se rodilo, sina dobismo; na plećima mu je vlast. Ime mu je: Savjetnik divni, Bog silni, Otac vječni, Knez mironosni« (Iz 9, 5).

Stoga nas Sveto pismo poučava da je Sin Božji, koji je rođen od Boga, uistinu Bog. S druge pak strane Petar je proglasio da je Sin Božji Isus Krist, kad je rekao: »Ti si Krist, Sin Boga živoga« (Mt 16, 16). Dakle, Isus je Jedinorođeni, ali istodobno i Bog[1].

1 Usp. *S. th.* I q. 31 a. 2; *Sent.* 1 d. 4 q. 1 a. 1; d. 19 q. 1 a. 1 ad 2; d. 24 q. 2 a. 1; *De pot.* q. 9 a. 8.

POGLAVLJE 4

(S. c. g. IV)

ŠTO JE NAUČAVAO FOTIN O SINU BOŽJEM? POBIJANJE NJEGOVA MIŠLJENJA

Neki izopačeni ljudi, usuđujući se mjeriti istinitost ove nauke vlastitim mjerilom, stvorili su oko nje isprazna i različita mišljenja.[1]

Neki su se, naime, zaustavili na promatranju činjenice da Sveto pismo »sinovima božjim« obično naziva one, koji su opravdani božanskom milošću, kao što je to u slijedećim tekstovima: »Dade vlast da postanu Božja djeca onima koji vjeruju u njegovo ime« (Iv 1, 12); »Sâm Duh svjedoči zajedno s našim duhom da smo Božja djeca« (Rim 8, 16); »Gledajte koliku nam je ljubav Otac iskazao, da se zovemo Božja djeca« (1 Iv 3, 1). – Dapače, Sveto ih pismo ne oklijeva nazvati »rođenima od Boga«. Apostol Jakov, naime, piše: »On nas dragovoljno rodi riječju istine« (Jak 1, 18), a apostol Ivan kaže: »Tko god je rođen od Boga, ne počinja grijeha, jer sjeme božje ostaje u njemu« (1 Iv 3, 9). – A najčudnovatija je stvar ta što ih Sveto pismo katkada naziva čak imenom božjim. Bog je, naime, rekao Mojsiju: »Vidi! Faraonu ću te nametnuti kao božanstvo« (Izl 7, 1). A u *Psalmima* (81, 6) kaže: »Rekoh doduše: 'Vi ste bogovi i svi ste sinovi Višnjega'«. Gospodin pak u *Ivanovu evanđelju* (10, 35) ovako tumači (Sveto pismo): »Bogovima naziva one kojima bijaše upućena Božja riječ«. – Na osnovi toga, smatrajući Krista najobičnijim čovjekom, koji je imao početak svoga postojanja u djevici Mariji i koji je, zbog zasluga svog blaženog života, stekao više od svakog drugog čovjeka čast božanstva, ovi su zaključili da je on poput ostalih ljudi bio Sin Božji po duhu posinaštva, da je rođen od Bo-

1 Fotin, po svjedočanstvu Euzebija, *Crkvena povijest* 5; usp. Augustin, *O krivovjerju* 4.

ga po milosti, a da ga je Sveto pismo prozvalo Bogom po nekoj sličnosti s Bogom; ne, dakle, po naravi, nego po nekom udioništvu u božanskoj dobroti, kako se to govori i o svetima: »Da biste postali dionici božanske naravi, umakavši pokvarenosti koja je zbog opake požude u svijetu« (2 Pet 1, 4).

Tu su tvrdnju oni nastojali potkrijepiti (slijedećim) odlomcima Svetoga pisma. Naime:

1. U *Matejevu evanđelju* (28, 18) Gospodin tvrdi: »Dana mi je sva vlast, nebeska i zemaljska«. A da je on bio Bog prije svih vremena, ne bi tu vlast primio u određenom vremenu.

2. Govoreći o Sinu, Pavao u *Poslanici Rimljanima* (1, 3-4) kaže da je »postao njemu«, to jest Bogu, »iz sjemena Davidova po tijelu« i da je »bio preodređen da postane Sin Božji sa svom vlašću«. A ono što je preodređeno i što je u vremenu postalo, ne čini se da može biti vječno.

3. U *Poslanici Filipljanima* (2, 8-9) Apostol tvrdi: »Krist je postao poslušan do smrti, i to do smrti na križu; zato ga Bog uzdiže na najvišu visinu i dade mu jedincato ime koje je iznad svakoga drugog imena«. Čini se da se odatle može zaključiti kako je on primio božansku čast i uzvišenje iznad svakog drugog stvorenja zbog zasluga svoje poslušnosti i svoje muke.

4. Apostol Petar u *Djelima apostolskim* (2, 36) također tvrdi: »Neka sav dom Izraelov sa sigurnošću spozna da je Bog učinio i Gospodinom i Mesijom tog Isusa koga ste vi razapeli«. Dakle, čini se da je on postao Bog u jednom određenom vremenu, a ne da je rođen prije vremena.

Da bi potvrdili tu svoju nauku, ovi iznose i one činjenice, koje u Svetom pismu govore o Kristovim nedostacima: primjerice, za vrijeme trudnoće nosila ga je u utrobi jedna žena, zatim njegov rast u dobi, trpljenje gladi, umora i smrti; nadalje, napredovanje u znanju, njegovo priznanje da ne zna dan suda, strah što ga je iskusio prije smrti, i ostale stvari ovima slične koje se ne mogu pridavati onomu tko ima božju narav. Stoga oni zaključuju da je on postigao božansku čast po milosti, a da nije bio božanske naravi.

Tu su tvrdnju u početku također iznosili neki stari krivovjerci, poput Cerinta i Ebiona,[2] zatim ju je prihvatio Pavao iz Samozate, i napokon ju je branio Fotin, pa se po njemu oni koji je zastupaju nazivaju fotinijevcima.

No ako pažljivo promotrimo riječi Svetoga pisma, očigledno je da one nemaju smisao što bi ga ti krivovjerci u njima htjeli pronaći za potvrdu svoga mišljenja. Naime:

1. Kad Salamon govori da »još nije bilo produbina, a ja sam već bila rođena« (Izr 8, 4), onda jasno dokazuje da je to rođenje postojalo prije svih tjelesnih bića. Stoga Sin Božji, rođen od Boga, nije mogao započeti svoje postojanje rođenjem od Marije. — No budući da su ti krivovjerci nastojali izopačiti taj i druge slične tekstove, govoreći da ih valja shvatiti u smislu preodređenja, to jest u smislu da je prije stvaranja svijeta bilo odlučeno da se Sin Božji rodi od djevice Marije, a ne da je Sin Božji postojao prije svijeta, valja dokazati da ti tekstovi ne označavaju samo to preodređenje, nego da je on stvarno postojao prije Marije. Naime, Salamon na onom mjestu dodaje: »Kad je polagao temelje zemlji, bila sam kraj njega i određivala sve stvari« (r. 29—30). A da je Mudrost bila nazočna samo u preodređenju, ne bi mogla stvarno djelovati. To pak potvrđuju riječi evanđeliste Ivana. On, naime, pošto je najprije rekao: »U početku bijaše Riječ« (Iv 1, 1), označavajući tim imenom Sina Božjega, o čemu smo već prije govorili (pogl. 3), da nitko ne bi njegove riječi mogao shvatiti u smislu preodređenja, odmah dodaje: »Sve je po njoj postalo i ništa što postoji nije bez nje postalo« (r. 3). No to ne bi mogla biti istina, da on nije postojao prije svijeta. — Nadalje, Sin je Božji izjavio: »Nitko nije uzišao na nebo, osim Sina čovječjega koji je sišao s neba« (Iv 3, 13); i opet: »Ja sam sišao s neba ne da vršim svoju volju, nego volju onoga koji me posla« (Iv 6, 38). Stoga je očevidno da je on postojao prije nego li je sišao s neba.

2. Osim toga: prema gore navedenoj tvrdnji, jedan je čovjek po svojim životnim zaslugama postao Bog. Apostol pak naučava tomu protivno, to jest da je Isus, budući da je bio Bog, postao čovjekom. Evo njegovih riječi u *Poslanici Filipljanima* (2, 6-7): »On, božanske naravi, nije se ljubo-

2 Augustin, *O krivovjerju* 8.

morno držao svoje jednakosti s Bogom, nego se nje lišio uzevši narav sluge i postavši sličan ljudima«. Stoga je gornje mišljenje u suprotnosti s Apostolovom tvrdnjom.

3. Još nešto: između svih koji su primili Božju milost, Mojsije ju je primio u najvećem izobilju, jer je o njemu u *Knjizi Izlaska* (33, 11) napisano da »mu je Gospodin govorio licem u lice, kako čini čovjek sa svojim prijateljem«. Da je, stoga, Isus Krist bio prozvan Sinom Božjim samo po milosti posinaštva, poput ostalih svetaca, Mojsije bi bio Sin Božji isto kao i Krist, premda je Krist bio obdaren većom milošću; naime, i među ostalim svecima jedan ima veću milost od drugoga, a ipak su svi prozvani Božjim sinovima u istom smislu. Mojsije, naprotiv, ne može biti prozvan Sinom Božjim u istom smislu poput Krista. Apostol, naime, razlikuje Krista od Mojsija kao sina od sluge. On, naime, ovako piše u *Poslanici Hebrejima* (3, 5): »I Mojsije je, istina, bio vjeran u cijeloj kući Božjoj u svojstvu sluge, da svjedoči za ono što je Bog imao objaviti, dok je Krist vjeran u svojstvu sina i stoji pod kućom Božjom«. Dakle, očigledno je da Krist nije prozvan sinom Božjim po milosti posinaštva poput ostalih svetaca.

4. Isti bismo dokaz mogli pronaći na mnogim drugim mjestima Svetog pisma, gdje se tvrdi da je Krist Sin Božji na jedincati način, iznad svih drugih ljudi. Katkada ga pojedinačno naziva »Sinom« da bi ga izdvojio od drugih, kao onda kad je Očev glas odzvanjao na krštenju: »Ovo je Sin moj, Ljubljeni moj, koga sam odabrao« (Mt 3, 17). — Katkada ga pak naziva »Jedinorođenim«, kao u Ivanovu proslovu (1, 14): »I mi smo promatrali slavu njegovu, slavu koju ima kao Jedinorođenac od Oca«; i opet: »Jedinorođenac, koji je u krilu Očevu, on ga je objavio« (r. 18). A da je on bio prozvan sinom u svakodnevnom smislu te riječi, to jest poput drugih ljudi, ne bi mogao biti nazivan Jedinorođenim. — Katkada ga naziva i »Prvorođencem« kako bi pokazao da drugi ljudi po njemu dobijaju posinaštvo, prema Pavlovim riječima u *Poslanici Rimljanima* (8, 29): »Jer koje je (Bog) predvidio, one je i preodredio da budu jednaki slici njegova Sina, da ovaj bude prvorođenac među mnogom braćom«. A u *Poslanici Galaćanima* (4, 4) čitamo: »Bog posla svoga Sina... da bismo mi primili posinjenje«. Stoga je

on Sin u drugom smislu, a po sličnosti njegova posinjenja svi se drugi ljudi nazivaju sinovima.

5. Nadalje: Sveto pismo pririče Bogu stvari koje se u pravom smislu ne mogu priricati drugima, kao posvećenje duša i opraštanje grijeha. U *Levitskom zakoniku* (20, 8), naime, čitamo: »Ja, Jahve, posvećujem vas«. Kod *Izaije* pak nalazimo ove riječi (43, 25): »A ja, ja radi sebe opačine tvoje brišem«. A Sveto pismo i jedno i drugo pripisuje Kristu. U *Poslanici Hebrejima* (2, 11) o njemu se, naime, kaže: »Onaj koji posvećuje i posvećeni imaju istoga Oca«; a nešto niže: »Isus je trpio izvan vrata da posveti narod svojom krvi« (Heb 13,12). I Gospodin je sâm tvrdio da ima »vlast opraštati grijehe«, što je potvrdio i jednim čudom (Mt 9, 6). Već je i anđeo kod navještenja o njemu prorekao: »On će izbaviti svoj narod od grijeha njegovih« (Mt 1, 21). Dakle, Krist je, posvećujući i opraštajući grijehe prozvan Bogom, ne kao oni koji primaju posvećenje i kojima se opraštaju grijesi, nego kao onaj koji ima moć i božansku narav.

Svetopisamski odlomci, kojima krivovjerci pokušavaju dokazati da Krist nije Bog po naravi, ne mogu, dakle, potkrijepiti njihovu tvrdnju. Naime, mi ispovijedamo da se poslije tajne utjelovljenja u Kristu Sinu Božjem nalaze dvije naravi, to jest ljudska i božanska. Na taj mu se način, zbog božanske naravi, pripisuju svojstva koja su vlastita Bogu. Ono pak što spada na nedostatke, pripisuje mu se zbog ljudske naravi, kako ćemo kasnije opširnije rastumačiti (pogl. 9, 27). Za sada je u vezi s božanskim rađanjem sasvim dovoljno što smo dokazali da Sveto pismo Krista naziva Sinom Božjim i Bogom, ne jednostavno kao obična čovjeka po milosti posinjenja, nego po božanskoj naravi.[3]

3 Usp. *S. th.* III q. 2 a. 11; q. 16 a. 1; *In Ioann.*, c. 1 lect. 1, 5, 14; c 5 lect. 5; c 6 lect. 5; *Rom.* c. 1 lect 2.

POGLAVLJE 5

(S. c. g. IV)

SABELIJEVO MIŠLJENJE O SINU BOŽJEM I NJEGOVO POBIJANJE

Budući da se u pameti svih ljudi, koji imaju pravi pojam o Bogu, po prirodi nalazi misao o postojanju samo jednog Boga, neki su ljudi, polazeći od činjenice što Sveto pismo smatra Krista pravim i naravnim Bogom te Sinom Božjim, ustvrdili da su Krist Sin Božji i Bog Otac jedan Bog, ali ne tako što bi se moglo tvrditi da je Bog »Sin« po svojoj naravi i od vječnosti, nego zbog činjenice što je posinjenje primio u času rođenja od djevice Marije, posredstvom tajne utjelovljenja. Na taj su način sve ono što je Krist pretrpio u tijelu ti ljudi pripisivali Ocu: primjerice, da je sin Djevičin, da ga je ona začela i rodila, da je mučen, umro i uskrsnuo, i sve ono što Sveto pismo govori o Kristu ukoliko je on čovjek.

Oni su svoje tvrdnje nastojali dokazati slijedećim odlomcima Svetoga pisma: u *Knjizi Izlaska* (20, 2-3) (i u *Ponovljenom zakonu:* 6, 4) čitamo: »Poslušaj, Izraele, Jahve, Bog tvoj jedini je Bog«. — A u *Ponovljenom zakonu* (32, 39) stoji: »Vidite sada da jedini ja jesam i da drugog Boga pored mene nema«. — U *Ivanovu evanđelju* (5, 19; 14, 10) nalazimo: »Otac koji boravi u meni čini svoja djela«; i opet: »Ja sam u Ocu i Otac je u meni« (r. 11). Svim tim svetopisamskim odlomcima oni su tvrdili da je Sin, koji je rođen od Djevice, Bog Otac.

To su mišljenje zastupali Sabelijevi sljedbenici, koji su bili prozvani i »patripasijanci«, jer su smatrali da je Otac trpio muku (Patrem passum esse confiteantur), tvrdeći da je Krist isto što i Otac.[1]

No, premda se to mišljenje razlikuje od prethodnoga

1 Augustin, *O krivovjerju* 41.

(pogl. 4) obzirom na Kristovo božanstvo, budući da je po tom mišljenju Krist pravi Bog po svojoj naravi, dok je ono prethodno mišljenje tu istinu poricalo, ipak su oba suglasna obzirom na rađanje i posinjenje. Naime, prethodno mišljenje tvrdi da posinjenje i rađanje, po kojima se Krist naziva »Sinom«, nisu postojali prije Marije. To isto tvrdi i ovo drugo mišljenje. Stoga oba mišljenja isključuju rađanje i posinjenje po božanskoj naravi, a priznaju ga samo obzirom na ljudsku narav.

No, ovo posljednje mišljenje ima jednu osobitost. Kad, naime, govori o »Sinu Božjem«, ne označava jednu samostojnu osobu, već jednu pridošlu vlastitost jednoj osobi koja je već prije postojala. Naime, sami je Otac, po tome što je uzeo tijelo od Djevice, uzeo ime Sin. Stoga Sin nije jedna samostojna osoba koja se razlikuje od Očeve osobe.

No lažnost se toga mišljenja jasno može dokazati tekstovima Svetoga pisma. Naime:

1. Sveto pismo ne naziva Krista samo Djevičinim sinom, nego i Sinom Božjim, kao što je jasno iz odlomaka što smo ih prije naveli (pogl. 2). A nemoguće je da netko bude sin samoga sebe. Budući da se sin rađa od oca, i budući da od njega prima bitak, slijedilo bi da je ista zbilja koja daje i koja prima bitak, što uopće nije moguće. Dakle, Sin se ne može poistovjetiti s Bogom Ocem, nego su Sin i Otac različite osobe.

2. Nadalje: Gospodin kaže u *Ivanovu evanđelju* (6, 38): »Ne siđoh s neba da vršim svoju volju, nego volju onoga koji me posla«; i opet: »Oče, proslavi ti mene kod sebe samoga« (Iv 17, 5). Dakle, iz tih i njima sličnih riječi proizlazi da su Sin i Otac različite osobe.

No u duhu toga mišljenja moglo bi se uzvratiti da se Krist naziva Sinom Boga Oca samo po ljudskoj naravi: to jest jer je sam Bog Otac stvorio i posvetio ljudsku narav koju je uzeo. I tako bi on u božanskoj naravi bio prozvan ocem samoga sebe u ljudskoj naravi. Na taj način nema nikakve zapreke da on, premda ostaje isti, po čovještvu bude različit od samoga sebe po božanstvu.

Na taj bi način slijedilo da se Krist naziva Sinom Božjim kao i drugi ljudi, to jest zbog stvaranja i zbog posvećenja. Mi smo pak prije dokazali (pogl. 4) da se Krist naziva Si-

nom Božjim na drukčiji način nego ostali sveci. Stoga se ne može prihvatiti mišljenje da bi Krist mogao biti sami otac i sin samoga sebe.

3. Osim toga: gdje postoji samo jedan samostojni subjekt, neprihvatljiva je upotreba množine. A Krist govori o samome sebi i o Ocu u množini: »Ja i Otac jedno smo« (Iv 10, 30). Dakle, Sin se ne može poistovjetiti s Ocem.

4. Još nešto: kad Sin ne bi bio različit od Oca na drugi način, već samo po tajni utjelovljenja, prije utjelovljenja među njima ne bi bilo nikakve razlike. Sveto pismo, međutim, tvrdi da su Otac i Sin bili različiti i prije utjelovljenja. U *Ivanovu evanđelju* (1, 1), naime, čitamo: »U početku bijaše Riječ, i Riječ bijaše kod Boga, i Riječ bijaše Bog«. Stoga se Riječ, koja je bila kod Boga, razlikovala od njega, budući da način izražavanja podrazumijeva baš to kad se kaže da je 'jedan kod drugoga'. – Isto tako i *Mudre izreke* (8, 30) tvrde da je on rođen od Boga: »Bila sam s njime kad je raspoređivao sve stvari«, što istodobno ističe jedno udruživanje i jednu razliku. – A kod *Proroka Hošeje* (1, 7) čitamo: »Omiljet će mi kuća Judina, spasit ću je Jahvom, Bogom njihovim«. Ovdje, dakle, Bog Otac govori da će spasiti narod po Bogu Sinu, to jest po jednoj različitoj osobi, ali koja je dostojna imena Božjega. – U *Knjizi Postanka* (1, 26) nailazimo i na ovaj stavak: »Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična«, u kojemu je jasno istaknuta množina i različitost subjekata koji su stvarali čovjeka. Sveto nas pismo, međutim, poučava da je čovjeka stvorio jedan Bog. Stoga su množina ali i različitost Boga Oca i Boga Sina morale postojati i prije utjelovljenja. Dakle, nipošto nije istina da se po tajni utjelovljenja Otac prozvao Sinom.

5. Nadalje: pravo posinjenje pripada onome koji se naziva sinom. Čovjekova se, naime, ruka ili noga ne može u pravom smislu nazvati sinom, nego samo čovjek kojega su one dio. A imena »očinstva« i »sinovstva« podrazumijevaju različitost osoba kojima se pridaju poput »onoga koji rađa« i »rođenoga«. Stoga, ako se netko u pravom smislu naziva sinom, ima se razlikovati od oca kao subjekt. Krist je pak pravi Sin Božji, jer u *Ivanovu evanđelju* (5, 20) čitamo: »Mi smo u Istinitome, u njegovu Sinu Isusu Kristu«. Da-

kle, neophodno je da se Krist kao subjekt razlikuje od Oca. Dakle, Otac se ne poistovjećuje sa Sinom.

Nadalje, poslije tajne utjelovljenja Otac je o Sinu dao ovo svjedočanstvo: »Ovo je Sin moj, Ljubljeni moj« (Mt 3, 17). A to se svjedočanstvo odnosilo na jedan subjekt. Krist je, dakle, kao subjekt različit od Oca.

Dokazi pak kojima Sabelije pokušava dokazati svoje mišljenje, ne dokazuju ono što bi on htio, kako ćemo kasnije još podrobnije dokazati (pogl. 9). Činjenica, naime, da je »Bog jedan« i da je »Otac u Sinu a Sin u Ocu«, ne dokazuje da su Otac i Sin jedan subjekt, budući da dva različita subjekta mogu između sebe imati jedan drugi oblik jedinstva.[2]

2 *S. Th.* I q. 27 a. 1; *Sent.* I d. 24 q. 2 a. 1; *In Ioann.*, c. 1 lect. 1; c. 5 lect. 3-5; c. 7 lect. 2; c. 8 lect 2. 5; c. 10 lect. 5; c. 12 lect. 7; c. 14 lect. 3. 4; c. 17 lect. 1. 5; *Rom.*, c. 1 lect. 2.

POGLAVLJE 6

(S. c. g. IV)

ARIJEVO MIŠLJENJE O SINU BOŽJEM

Budući da nije spojivo sa svetom naukom držati da je Sin Božji imao početak svoga postojanja od Marije, kako je zastupao Fotin (usp. pogl. 4), ili da je Otac, koji je Bog od vječnosti, počeo biti Sin kad je uzeo tijelo, kako je zastupao Sabelije (usp. pogl. 5), bilo je i nekih drugih koji su, oslanjajući se na Sveto pismo, stvorili ovo mišljenje o božanskom rađanju: Sin je Božji postojao prije tajne utjelovljenja i prije postanka svijeta; no budući da se Sin razlikuje od Boga Oca, smatrali su da on nije iste naravi s Bogom Ocem. Oni, naime, nisu mogli shvatiti niti su htjeli vjerovati, da dvije različite zbilje po tijelu mogu imati jednu bit ili narav. A budući da se po nauci vjere samo narav Boga Oca smatra vječnom, vjerovali su da Sinovljeva narav nije postojala odvijeka, premda je Sin postojao prije ostalih stvorenja. A budući da je sve ono, što nije vječno, Bog stvorio iz ničega, tvrdili su da je i Sin Božji stvoren iz ničega, pa da je on stoga stvorenje.

A budući da ih je ugled Svetoga pisma primoravao da Bogom nazivaju i Sina, kako je očigledno iz onoga što smo već prije razjasnili (pogl. 3), tvrdili su da je on jedno s Ocem, ne doduše po naravi, nego po nekom jedinstvu volje, i po nekom pridavanju više božanske slike slici drugih stvorenja. Kao što se, stoga, najuzvišenija stvorenja, što ih nazivamo anđelima, u Svetom pismu imenuju »bogovima« i »sinovima Božjim«, po riječima *Knjige o Jobu* (38, 7): »Gdje si bio. . . dok su mi zajedno klicale zvijezde jutarnje i Božji uzvikivali sinovi?«, i po izreci *Psalma* (81, 1): »Bog ustaje u skupštini bogova«, tako Sinom Božjim i Bogom treba nazivati i ono stvorenje, koje je iznad svih drugih

stvorenja, ukoliko je on najodličniji među njima, tako da je po njemu Bog Otac stvorio svako drugo stvorenje.

Oni su se trudili da potkrijepe svoje tvrdnje navodima Svetoga pisma. Naime:

1. Obraćajući se Ocu, Sin tvrdi: »Ovo je vječni život: spoznati tebe, jedino pravoga Boga« (Iv 17, 3). Dakle, samo je Otac pravi Bog. Dosljedno tomu, kao što Sin ne može biti Otac, tako taj isti Sin ne može biti ni pravi Bog.

2. Osim toga: Apostol u *Prvoj poslanici Timoteju* (6, 14) kaže: »Izvršuj ovu zapovijed neporočno i besprijekorno do dolaska našega gospodina Isusa Krista, što će ga u svoje vrijeme pokazati blaženi i jedini Vrhovnik, Kralj kraljeva i Gospodar gospodara, koji je jedini besmrtan i koji boravi u nepristupačnoj svjetlosti«. U tim se riječima, dakle, jasno uočava razlika između Boga Oca, koji pokazuje, i Krista, kojega se pokazuje. Stoga je samo Bog Otac, koji pokazuje, moćni Kralj kraljeva i Gospodar gospodara, jedini besmrtni i koji boravi u nepristupačnoj svjetlosti. Dakle, samo je Otac pravi Bog, a ne i Sin.

3. Nadalje: Gospodin u *Ivanovu evanđelju* (14, 28) kaže: »Otac je veći od mene«; a Apostol u *Prvoj poslanici Korinćanima* (15, 28) naglašava da je Sin podložan Ocu: »Kad mu bude sve podloženo, tada će se i sâm Sin podložiti«, to jest Ocu, »koji je njemu sve podložio«. A kad bi narav Oca i Sina bila ista, ista bi bila i njihova veličina i veličanstvo, budući da Sin ne bi bio manji od Oca, niti Ocu podložan. Dakle, ti su krivovjerci smatrali da prema Svetom pismu Sin nije imao istu narav s Ocem.

4. Još nešto: Očeva narav isključuje neimaštinu. Neimaština se, naprotiv, pojavljuje kod Sina. Naime, Sveto pismo nam objavljuje da Sin prima od Oca. A prima uvijek onaj koji nešto nema. U *Matejevu evanđelju* (11, 27), primjerice, čitamo: »Sve mi je predao moj Otac«. U *Ivanovu* pak *evanđelju* (3, 35) stoji: »Otac ljubi Sina i sve je predao njemu u ruke«. Iz ovoga se može zaključiti da Sin nema istu narav s Ocem.

5. Nadalje: učiti i primati pomoć svojstveno je onome tko se nalazi u nevolji. A Sina poučava i pomaže mu Otac. Naime, u *Ivanovu evanđelju* (5, 19) čitamo: »Sin ne može ništa sam od sebe učiniti, nego samo ono što vidi da čini

Otac«. A malo kasnije: »Otac ljubi Sina i pokazuje mu sve što sam čini« (r. 20). Sin pak ovako govori svojim učenicima: »Saopćih vam sve što sam čuo od Oca« (Iv 15, 15). Ne čini se, dakle, da Sin ima istu narav s Ocem.

6. Osim toga: primati zapovijedi, slušati, moliti i primati poslanje svojstvo je nižega. A sve se to tvrdi za Sina. Evo njegovih riječi: »Kao što mi je Otac zapovjedio, ja tako radim« (Iv 14, 31). A Pavao u *Poslanici Filipljanima* (2, 8) kaže: »Postao je poslušan Ocu sve do smrti«. U *Ivanovu evanđelju* (14, 16) opet čitamo: »Ja ću moliti Oca, i dat će vam drugog Branitelja«. Napokon, Apostol u *Poslanici Galaćanima* (4, 4) veli: »Kad dođe punina vremena, posla Bog svoga Sina«. Dakle, Sin je manji od Oca i njemu je podložan.

7. K tome: Otac je proslavio Sina, kako je to Sin sâm izjavio: »Oče, proslavi ime svoje«; i tada »dođe glas s neba: 'Već sam ga proslavio i opet ću ga proslaviti'« (Iv 12, 28). A Apostol u *Poslanici Rimljanima* (8, 11) piše: »Bog je uskrisio Krista Isusa od mrtvih«. Petar pak govori da je on »bio uzvišen Božjom desnicom« (Dj 2, 33). Iz tih se riječi čini da je Sin niži od Oca.

8. Zatim: u Očevoj naravi ne može biti nijedan nedostatak. Naprotiv, vidimo da kod Sina postoji ograničenje moći, budući da u *Matejevu evanđelju* (20, 22) čitamo: »Ne spada na mene da dajem mjesto sa svoje desne ili lijeve strane. Ono pripada onima za koje ga je odredio moj Otac«. — Nadalje, vidimo da kod Sina postoji i ograničenje znanja, budući da sâm u *Matejevu evanđelju* (24, 36) tvrdi: »Što se tiče onog dana i časa, o tome nitko ništa ne zna; ni anđeli na nebu, ni Sin, već jedino Otac«. — U Sinu se također očituje i nedostatak duhovne vedrine, jer Sveto pismo tvrdi da je on bio žalostan, da je bio srdit i da je bio podložan drugim sličnim porivima. Stoga se čini da Sin nije imao istu narav s Ocem.

9. Još nešto: Sveto pismo izričito kaže da je Sin Božji jedno stvorenje. Naime, u *Sirahovoj* se *knjizi* (24, 12) tvrdi: »Govorio mi je stvoritelj svih stvari, i onaj koji me je stvorio, počivao je u šatoru mojemu«. I opet: »Bila sam stvorena od početka i prije vjekova« (r. 14). Dakle, Sin je jedno stvorenje.

10. Sin se ubraja među stvorenja. Naime, *Sirahova knjiga* donosi ove riječi Mudrosti: »Proizišla sam iz usta Svevišnjega, prvorođena, prije svakoga drugoga stvorenja« (24, 5). A Apostol je, govoreći o Sinu, rekao da je on »prvorođenac među svim stvorenjima« (Kol 1, 15). Stoga je očevidno da se Sin nalazi u nizu stvorenja, a među njima zauzima prvo mjesto.

11. Napokon: Sin ovako moli Oca za svoje učenike: »Predao sam im slavu koju si ti meni dao, da budu jedno kao što smo mi jedno« (Iv 17, 22). Otac su i Sin, dakle, jedno kao što je Krist hito da i učenici budu jedno. A on nije htio da učenici budu jedno po bîti. Dakle, Otac i Sin nisu jedno po bîti. Dosljedno tomu, Sin je stvorenje podložno Ocu.

To je, dakle, Arijevo i Eunomijevo mišljenje.[1] No čini se da je ono proizišlo iz nauke platonika, koji su naučavali da postoji jedan vrhovni Bog, otac i stvoritelj svega, iz kojega je najprije proizišla neka pamet, viša od pameti svih ostalih bića; u njoj su se nalazili oblici svih stvari što su ih nazivali »očevim umom«, a poslije nje uslijedila je duša svijeta, i napokon ostala stvorenja. Stoga su ono što Sveto pismo govori o Sinu Božjem oni pripisivali ovdje spomenutoj pameti, posebice stoga što su svete knjige Sina Božjega nazivale »Mudrošću Božjom« i »Riječju Božjom«. S tim se mišljenjem slaže i Avicenina tvrdnja.[2] On je, naime, povrh duše prvoga neba dopustio postojanje prvoga uma, koji pokreće prvo nebo, a iznad njega na sâm vrh postavio je napokon Boga.

Stoga su Arijevi sljedbenici zamišljali da je Sin božji stvorenje uzvišenije od svih ostalih stvorenja, po kojemu je bog stvorio sve ostale stvari, posebice stoga što su neki filozofi naučavali da su stvari proizišle iz prvoga počela nekim redom, tako da su posredstvom prvog stvorenog bića bila stvorena i sva ostala bića.[3]

1 Augustin, *O krivovjercima* 49, 50.
2 Usp. *Metafizika* tr. 9, pogl. 4
3 *S. th.* I q. 27 a. 1; usp. *Rom.*, c. 9 lect. 1; *Gal.* c. 4 lect. 4; *Col.* c. 1 lect. 4.

POGLAVLJE 7

(S. c. g. IV)

POBIJANJE ARIJEVA MIŠLJENJA

Tkogod pažljivo promotri navode svetih knjiga, bit će mu potpuno jasno da netom navedeno mišljenje nije spojivo sa Svetim pismom. Naime:

1. Kad Sveto pismo naziva sinovima Božjim Krista Sina Božjega i anđele, onda to čini s različitih točaka motrišta. Stoga Apostol u *Poslanici Hebrejima* (1, 5) piše: »Komu od anđela ikada reče: 'Ti si moj sin, ja te danas rodih'«; a on te riječi primjenjuje na Krista. Naprotiv, prema navedenom mišljenju anđeli i Krist trebali bi se nazvati Božjim sinovima sa iste točke motrišta, budući da bi pojam »sin« pripadao Kristu i anđelima zbog uzvišenosti naravi u kojoj ih je Bog stvorio.

Malo je važno to što Krist ima višu narav nego ostali anđeli, jer se i među anđelima nalaze različiti redovi, kako smo prije već vidjeli (III knjiga, pogl. 80), a ipak svima pripada isti oblik posinaštva. Stoga se Krist ne naziva Sinom Božjim u smislu kako to tvrdi prethodno mišljenje.

2. Još nešto: budući da zbog stvaranja pojam »Sin Božji« pripada mnogim bićima, odnosno svim anđelima i svim svetima, pa kad bi Krist i bio prozvan »Sinom« iz istoga razloga, on ne bi bio »Jedinorođeni«, premda bi se po uzvišenosti svoje naravi između svih mogao nazvati »Prvorođenim«. Sveto pismo, međutim, tvrdi da je on jedinorođeni: »Promatrali smo ga kao jedinorođenoga od Oca« (Iv 1, 14). Dakle, Krist nije bio prozvan Sinom Božjim zbog stvaranja.

3. Nadalje: pojam »sin« s vlastitostima i istinom proizlazi iz rađanja kod živih bića, kod kojih rođeni proizlazi iz bîti roditelja, inače se pojam »sin« ne bi upotrebljavao u istinitom smislu, nego u prenesenom, kao kad sinovima

nazivamo učenike ili one koji su povjereni našoj brizi. Ako bi, stoga, Krist bio prozvan Sinom samo zbog stvaranja, a ono što je stvoreno od Boga nije proizišlo iz Božje bîti, Krist se ne bi mogao nazvati Sinom Božjim u pravom smislu. A za njega se, naprotiv, tvrdi da je on pravi Sin, budući da u *Prvoj Ivanovoj poslanici* (5, 20) čitamo: »Da budemo u Istinitome, u njegovu Sinu Isusu Kristu«. Stoga Krist nije nazvan Sinom Božjim zato što ga je Bog stvorio u najuzvišenijoj naravi, nego zato što je rođen od Božje bîti.

4. Osim toga: kad bi Krist bio nazvan Sinom Božjim zbog stvaranja, ne bi bio pravi Bog, jer se nijedno stvoreno biće ne može nazvati Bogom, osim po nekoj sličnosti s njime. A Isus Krist je pravi Bog. Ivan, naime, pošto je rekao: »Da budemo u njegovu istinitome Sinu«, dodaje: »On je istiniti Bog i vječni život« (ondje). Dakle, Krist nije bio prozvan Sinom Božjim zbog stvaranja.

5. Nadalje: Pavao u *Poslanici Rimljanima* (9, 5) piše: »Od njih (vjernih Židova) potječe Krist po tijelu, koji je iznad svega, Bog slavljen zauvijek«. I opet: »Očekujemo blaženu nadu i dolazak slavnoga i velikoga Boga i Spasitelja našega Isusa Krista« (Tit 2, 13): A kod *Jeremije* (23, 5-6) nalazimo: »Podići ću Davidu izdanak pravedni . . . I evo imena kojim će ga nazivati: 'Jahve, Pravda naša'«. Židovski tekst u ovoj rečenici upotrebljava »četveroslovlje«[1] (tetragrammaton), koje je jamačno bilo pridržano samo Bogu. Iz toga proizlazi da je Sin Božji pravi Bog.

6. Osim toga: ako je Krist pravi Sin, iz toga nužno proizlazi da je on i pravi Bog. Ono, naime, što je rođeno od nekoga drugoga, ne može se nazvati njegovim pravim sinom, pa iako je rođeno od njegove bîti, a ne pripada istoj vrsti onog koji rađa; ukratko, sin jednoga čovjeka ima biti samo čovjek. Stoga, ako je Krist pravi Sin Božji, mora biti i pravi Bog. Dakle, on nije neko stvorenje.

7. K tome: nijedno stvorenje ne može primiti svu puninu božanske dobrote: jer, kao što je jasno iz onoga što smo rekli (pogl. 1), savršenstva proizlaze od Boga postupno se umanjujući. Krist, naprotiv, ima u sebi svu puninu božanske dobrote, budući da Pavao u *Poslanici Kološanima* (2,

1 »Tetragram« je isto što i ime »Jave«, koje se i sastoji od četiri slova židovske abecede.

9) tvrdi: »U njemu stanuje stvarno sva punina božanstva«. Dakle, Krist nije stvorenje.

8. Zatim: premda anđeoski um ima savršeniju spoznaju od ljudskoga uma, ipak je veoma daleko od božanskoga uma. A Kristov um nije u spoznaji niži od božanskoga uma, budući da u *Poslanici Kološanima* (2, 3) Apostol kaže da se »u Kristu nalazi 'skriveno' sve 'blago mudrosti' i znanja«. Stoga Krist, Sin Božji, nije Božje stvorenje.

9. Još nešto: sve ono što Bog ima sâm u sebi njegova je bît, kako smo dokazali u Prvoj knjizi (pogl. 21 i sl.). A sve što ima Otac pripada Sinu, jer sâm Sin tvrdi: »Sve što god Otac ima, pripada meni« (Iv 16, 15); a obraćajući se Ocu, dodaje: »Sve moje pripada tebi; sve tvoje pripada meni« (Iv 17, 10). Dakle, ista je bît Oca i Sina. Dosljedno tomu, Sin nije stvorenje.

10. Osim toga: Pavao u *Poslanici Filipljanima* (2, 6-7) piše da je Sin, »prije nego je poništio sama sebe uzevši obličje sluge«, »bio u božanskom obliku«. A »oblik Božji« ne znači drugo nego božanska narav, kao što »oblik sluge« ne znači drugo nego ljudska narav. Dakle, Sin ima božansku narav. Stoga on nije nikakvo stvorenje.

11. Nadalje: ništa što je stvoreno ne može biti jednako Bogu. A Sin je jednak Ocu. Naime, u *Ivanovu evanđelju* (5, 18) čitamo: »Židovi su nastojali da ga ubiju, jer je ne samo kršio subotu, nego i Boga nazivao svojim Ocem, izjednačujući sebe s Bogom«. Stoga je ovo izvještaj onoga Evanđeliste, »čije je svjedočanstvo istinito« (ondje 19, 35; 21, 24). Krist je izjavio da je Sin Božji i jednak Bogu, a Židovi su ga zbog toga progonili. Nijedan kršćanin zato ne sumnja da je istinito ono što je Krist rekao, budući da Apostol u *Poslanici Filipljanima* (2, 6) tvrdi da se »on božanske naravi nije ljubomorno držao svoje jednakosti s Bogom«. Dakle, Sin je jednak Ocu. Stoga on nije neko stvorenje.

12. Zatim: u *Psalmima* (88, 7) čitamo da se nitko ne može uspoređivati s Bogom, pa niti anđeli, koji se nazivaju sinovima Božjim: »Tko li je Jahvi sličan među sinovima Božjim?«. I opet: »O Bože, za koga se može reći da je sličan tebi?« (Ps 82, 1). Te se riječi imaju razumjeti u smislu savršene sličnosti, kako proizlazi iz onoga što smo rekli u Prvoj knjizi (pogl. 29). Naprotiv, Krist izjavljuje da ima savršenu

sličnost s Ocem, čak i u življenju: »Kao što Otac ima život u sebi, tako je i Sinu dao da ima život u sebi« (Iv 5, 26). Stoga se Krista ne može ubrojiti među stvorene sinove Božje.

13. Još nešto: nijedna stvorena bît ne može predstavljati Boga u njegovoj bîti: naime, svi vidovi savršenstva nekog stvorenja niži su od onoga što Bog jeste. Stoga se ni po jednom stvorenju ne može upoznati štastvo Božje. Sin, naprotiv, predstavlja Oca, jer o njemu Apostol u *Poslanici Kološanima* (1, 15) kaže da je »slika nevidljivoga Boga«. A da se ne bi pomislilo kako je on jedna nesavršena slika, koja nije kadra predstavljati bît Božju i pružiti nam priliku da upoznamo »štastvo« Božje, zato se na razini čovjeka, za koga se kaže da je »slika Božja« (1 Kor 11, 7), naglašava da je on savršena slika koja predstavlja samu Božju bît, budući da Apostol piše: »On je odsjev njegova sjaja i otisak njegove bîti. . .« (Heb 1, 3). Dakle, Sin nije stvorenje.

14. K tome: nijedno biće, kao dio određenoga roda, ne može biti opći uzrok stvari što pripadaju tom rodu. Čovjek, primjerice, ne može biti opći uzrok svih ljudi, budući da ništa ne može biti uzrok samoga sebe. Sunce, naprotiv, koje se nalazi izvan ljudskoga roda, (na svoj je način) opći uzrok ljudskog rađanja, a tako i Bog. A Sin je opći uzrok svih stvorenja, jer je napisano: »Sve je po njoj (Riječi) postalo« (Iv 1, 3). A u *Knjizi izreka* (8, 30) rođena božanska Mudrost govori: »Bila sam s njime kad je gradio sve stvari«. Apostol pak u *Poslanici Kološanima* (1, 16) piše: »U njemu je sve stvoreno, sve na nebu i na zemlji«. Dakle, Sin ne pripada rodu stvorenja.

15. Nadalje: iz onoga što smo rekli u Drugoj knjizi (pogl. 98) očevidno je da bestjelesne supstancije, što ih nazivamo anđelima, mogu biti proizvedene samo činom stvaranja. Dokazali smo također (ondje, pog. 21) da nijedno biće osim Boga ne može stvarati. No Sin Božji Isus Krist uzrok je anđela jer ih on dovodi u čin postojanja. Naime, Apostol u *Poslanici Kološanima* (1, 16) kaže: »Bilo prijestolja, bilo gospodstva, bilo poglavarstva, bilo vlasti; sve je stvoreno po njemu i za njega«. Dakle, Sin nije stvorenje.

16. Osim toga: djelovanje, vlastito svakom biću, proizlazeći iz naravi toga bića, ne može pripadati nijednom dru-

gom biću, ako ono nema istu njegovu narav. Bića, naime, koja nemaju ljudsku narav, ne mogu imati niti ljudsko djelovanje. A Sinu pripadaju prava djelovanja Božja, kao što su stvaranje, kako smo već dokazali, zatim održavanje i očuvanje svega stvorenoga u postojanju, te očišćenje od grijeha. To su prava Božja djelovanja, kako je očigledno iz onoga što smo već rastumačili (Knjiga III, pogl. 65, 157). U *Poslanici Kološanima* (1, 17) o Sinu, naime, čitamo da »sve stvari postoje u njemu«; a također da »on uzdržava svemir svojom silnom riječi, pošto je ostvario očišćenje grijeha« (Heb 1, 3). Dakle, Sin je Božji božanske naravi i nije stvorenje.

No budući da bi neki Arijev sljedbenik mogao uzvratiti da ta djela Sin ne čini kao glavni djelatnik, nego kao njegovo oruđe, to jest da ne djeluje vlastitom snagom, nego snagom glavnog djelatnika, Gospodin u *Ivanovu evanđelju* (5, 19) isključuje tu mogućnost i kaže: »Sve što čini Otac, to jednako čini i Sin«. Stoga, kao što Otac djeluje sam po sebi i po vlastitoj snazi, tako djeluje i Sin.

17. Zatim: iz toga se odlomka može zaključiti da je ista sila i snaga Sina i Oca. Naime, u njemu se tvrdi ne samo da Sin radi »jednako« kao i Otac, nego da čini iste stvari na jednak način. A isti čin dva djelatnika mogu izvršiti ili na nejednak način, kao kad istu stvar izvrše glavni djelatnik i njegov instrument, ili na jednak način, ali je tada neophodno da se ti djelatnici združe u jednoj snazi. Ta se snaga katkada združuje s mnogim snagama što se nalaze u različitim djelatnicima, kao što je vidljivo u slučaju mnogih lađara koji vuku jednu lađu. Oni, naime, svi jednako vuku. No budući da je snaga svakog pojedinca nesavršena i nedostatna za takav učinak, mnoge se snage združuju u jednu, koja je zajednička svima i dostatna da se lađa povlači. No isto se ne može tvrditi kad je riječ o Ocu i Sinu, jer snaga Boga Oca nije nesavršena, nego je beskrajna, kao što smo rastumačili u Prvoj knjizi (pogl. 43). Stoga je potrebno da snaga Oca i Sina brojčano bude ista. A budući da snaga proizlazi iz naravi svake stvari, potrebno je da brojčano bude ista narav ili bît Oca i Sina. — To možemo zaključiti i iz prethodnih dokaza. Naime, ako se u Sinu nalazi božanska narav, što smo na mnogo načina dokazali, pa ako ta

božanska narav može biti samo jedna, kako smo već vidjeli u Prvoj knjizi (pogl. 42), slijedi da se brojčano ista narav ili bît nalazi u Ocu i u Sinu.

18. Napokon: naše posljednje blaženstvo nalazi se samo u Bogu; čovjek samo u njega treba položiti svu nadu i samo njemu iskazivati božanski kult, kako smo kazali u Trećoj knjizi (pogl. 37, 52, 120). Naše se pak blaženstvo nalazi u Sinu Božjem, budući da u *Ivanovu evanđelju* (17, 3) čitamo: »A ovo je vječni život: da upoznaju tebe«, to jest Oca, »i onoga koga si poslao, Isusa Krista«. A u *Prvoj Ivanovoj poslanici* (5, 20) piše da je Sin »pravi Bog i pravi život«. A izvjesno je da pod pojmom »život vječni« Sveto pismo podrazumijeva posljednje blaženstvo. — *Izaija* (11, 10), naime, u odlomku što ga donosi Apostol u *Poslanici Rimljanima* (15, 12) kaže: »Pojavit će se izdanak Jesejev, onaj koji će ustati da vlada poganima; u njega će se uzdati pogani«. — A u *Psalmima* (71, 11) čitamo: »Klanjat će mu se svi vladari, svi će mu narodi služiti«. U *Ivanovu* pak *evanđelju* (5, 23) izražava se želja da »svi poštuju Sina kao što poštuju Oca«. — Malo poslije u *Psalmima* (46, 7) opet čitamo: »Klanjajte mu se svi anđeli nebeski«, misleći na Sina, kako nas poučava Apostol u *Poslanici Hebrejima* (1, 6). Dakle, očigledno je da je Sin Božji pravi Bog.

Taj zaključak potkrepljuju također dokazi što smo ih gore iznijeli (pogl. 4) protiv Fotina, kad smo dokazivali da je Krist Bog, ne stvoren nego istiniti.

Stoga Katolička crkva, poučena tim i sličnim odlomcima Svetoga pisma, ispovijeda da je Krist pravi i naravni Sin Božji, suvječan i jednak Ocu, pravi Bog, iste bîti i naravi s Ocem, rođen, ne stvoren ili proizveden.

Na taj je način očigledno da samo Katolička crkva priznaje u Bogu pravo rađanje, jer tvrdi da se rođenje Sina dogodilo tako što je Sin primio od Oca božansku narav. Drugi krivovjerci, naprotiv, pripisuju to rađanje nekoj izvanjskoj naravi: Fotin i Sabelije to pripisuju ljudskoj naravi, Arije, ne ljudskoj, nego nekoj stvorenoj naravi, koja je viša od ostalih stvorenja. — Arije se, nadalje, razlikuje od Sabelija i Fotina i time što naučava da se spomenuto rađanje događa prije stvaranja svijeta, dok ova dvojica niječu da se ono dogodilo prije rođenja od djevice Marije. —

Ipak se i Sabelije razlikuje od Fotina time što priznaje Krista kao pravoga i naravnoga Boga. To, međutim, ne priznaju ni Fotin ni Arije. Za Fotina je Krist, naime, obični čovjek, a za Arija je Krist biće sastavljeno od nekog najodličnijeg božanskog i ljudskog stvorenja. Ova dvojica, međutim, smatraju da se Očeva osoba razlikuje od osobe Sina, a tu stvar niječe Sabelije.

Stoga katolička vjera, izabirući srednji put, ispovijeda s Arijem i Fotinom, a protiv Sabelija, da Otac i Sin imaju različite osobe, te da je Sin rođen, a Otac posve nerođen. Sa Sabelijem pak, a protiv Arija i Fotina, katolička vjera priznaje da je Krist pravi i naravni Bog, koji ima istu narav s Ocem, premda ne i istu osobu. — Iz svega pak možemo izvući jednu potvrdu (iudicium) katoličke istine. Filozof,[2] naime, primjećuje da istina prima priznanja i od zablude. Lažne se stvari, naime, ne samo udaljuju od istine, nego i između sebe.[3]

2 *Anal. priora* II c. 2 n. 2.
3 Usp. cc. 5, 6.

POGLAVLJE 8

(S. c. g. IV)

RJEŠENJE DOKAZA ŠTO IH JE ARIJE IZNIO ZA POTVRDU SVOGA MIŠLJENJA

Budući da jedna istina ne može biti suprotna drugoj, očigledno je da odlomci što ih Arijevi sljedbenici izvlače iz Svetoga pisma kako bi potkrijepili svoju zabludu (usp. pogl. 6), ne mogu biti u skladu s njihovim mišljenjem. Naime, budući da smo tekstovima svetih knjiga dokazali (pogl. 7) da Otac i Sin brojčano imaju istu božansku bît i narav, po kojoj se i jedan i drugi nazivaju Bogom, neophodno slijedi da Otac i Sin nisu dva boga, nego jedan jedini Bog. Kad bi oni bili više bogova, neophodno bi slijedilo da je božanska bît razdijeljena u svakome od njih, kao što je između dva čovjeka čovještvo brojčano podijeljeno. A to je besmisleno, posebice stoga što se božanska narav poistovjećuje sa samim Bogom, kako smo već prije raspravili (Prva knjiga, pogl. 21 i sl.). Iz toga pak nužno slijedi, da su, budući da se u Ocu i Sinu nalazi jedna božanska narav, Otac i Sin jedan Bog. Premda, stoga, vjerujemo da je Otac Bog i da je Sin Bog, ne napuštamo tvrdnju o postojanju jednog jedinog Boga, što smo je potkrijepili razlozima i mjerodavnim tekstovima u Prvoj knjizi (pogl. 42). Premda, dakle, postoji samo jedan pravi Bog, ipak smatramo da isto valja tvrditi i o Ocu i o Sinu.

1. Kad, dakle, Gospodin u *Ivanovu evanđelju* (17, 3), obraćajući se Ocu, kaže: »Da upoznaju tebe jedinoga i pravoga Boga«, onda te riječi ne smijemo shvatiti u smislu kao da je samo Otac pravi Bog, a da pravi Bog nije i Sin (što smo, naprotiv, jasno dokazali iz odlomaka Svetoga pisma), nego u smislu da Ocu pripada jedino i pravo božanstvo, no tako da se tom činjenicom ne isključuje Sin. Stoga je značajno primijetiti da Gospodin s tim u vezi ne kaže:

»Da upoznaju jedinoga pravoga Boga«, nego kaže: »Da upoznaju tebe«, dodajući poslije: »Jedinoga pravoga Boga«, kako bi objasnio da je Otac, čijim se on Sinom proglasio, onaj Bog, u kojem se nalazi jedino pravo božanstvo. A budući da pravi Sin mora imati istu narav s Ocem, te riječi, mjesto da bi isključivale Sina, one prije dokazuju da to jedino pravo božanstvo pripada Sinu. Stoga Ivan na kraju svoje *Prve poslanice* (5, 20), gotovo tumačeći te Gospodinove riječi, pripisuje 'pravom Sinu' obje stvari koje Gospodin tvrdi o Ocu, to jest da je on 'pravi Bog' i da se u njemu sastoji vječni život: »Da upoznamo pravoga Boga i budemo u pravom njegovu Sinu. A on je pravi Bog i život vječni«. — Uostalom, kad bi Sin i izjavio da je samo Otac pravi Bog, Sin ne bi time bio isključen da bude pravi Bog. Naime, budući da su Otac i Sin jedan Bog, kao što smo malo prije vidjeli (pogl. 7), sve ono što se tvrdi o Ocu kao o pravom Bogu, vrijedi i za Sina; i obratno. Kad, primjerice, Gospodin u *Matejevu evanđelju* (11, 27) tvrdi: »Nitko ne pozna Sina nego Otac, i nitko ne pozna Oca nego Sin«, ne želi isključiti ni Oca ni Sina od spoznaje samih sebe.

2. Iz toga očigledno proizlazi da pravo Sinovljevo božanstvo ne isključuju ni one Apostolove riječi: »... što će ga u svoje vrijeme pokazati blaženi i jedini Vrhovnik, Kralj kraljeva i Gospodar gospodara« (1 Tim 6, 13). U toj, naime, rečenici nije spomenut Otac, nego ono što je zajedničko Ocu i Sinu. A da je i Sin Kralj kraljeva i Gospodar gospodara, očigledno je iz odlomka *Otkrivenja* (19, 13): »Obučen je u ogrtač umočen u krv, a njegovo ime glasi: 'Riječ Božja'«, i iz onoga što slijedi: »A na svom ogrtaču, na boku, nosi napisano ime: 'Kralj kraljeva' i 'Gospodar gospodara'« (r. 17). — Ni kasnija Pavlova misao: »Koji jedini posjeduje besmrtnost«, također ne isključuje Sina, jer je upravo njegova zadaća vjernicima dati besmrtnost, po riječima *Ivanova evanđelja* (11, 26): »Tko vjeruje u mene, neće umrijeti dovijeka«. — Dapače, jasno je da Sinu dolikuju i riječi što u onom tekstu (1 Tim 6, 16) kasnije slijede: »Kojega nitko od ljudi nije nikada vidio niti ga može vidjeti«, jer Gospodin u *Matejevu evanđelju* (11, 27) tvrdi: »Nitko ne pozna Sina nego Otac«. Nikakvu pak poteškoću ne predstavlja činjenica što se on pojavio u vidljivu obliku, jer su te riječi istinite

obzirom na tijelo, dok je obzirom na božanstvo on nevidljiv kao i Otac. Stoga Apostol u istoj poslanici piše: »Bez sumnje, uzvišena je tajna prave vjere, koja se očitovala u tijelu« (1 Tim 3, 16). A činjenica što se te riječi odnose samo na Oca, ne obavezuje nas da je shvatimo u smislu kako valja razlikovati onoga koji pokazuje i onoga koji je pokazan, jer i Sin pokazuje sama sebe, kako sâm govori: »Tko mene ljubi, njega će ljubiti Otac moj, i ja ću ga ljubiti i objaviti mu samog sebe« (Iv 14, 21). Stoga se i njemu obraćamo molitvom: »Pokaži nam lice svoje i bit ćemo spašeni« (Ps 79, 4).

3. Gospodinovu rečenicu iz *Ivanova evanđelja* (14, 28): »Otac je veći od mene«, tumači nam Apostol. Naime, kao što je pojam 'veći' suodnosan s pojmom 'manji', ta se usporedba može primijeniti na Sina ukoliko je on bio »umanjen«. A Apostol tumači da je bio umanjen time što je uzeo narav (forma) sluge, iako je ostao ravan Bogu Ocu po božanskoj naravi. Evo tih Pavlovih riječi iz *Poslanice Filipljanima* (2, 6): »On, božanske naravi, nije se ljubomorno držao svoje jednakosti s Bogom, nego se nje lišio uzevši narav sluge«. Stoga se ne treba čuditi što se kaže da je Otac veći od njega, budući da ga Apostol u *Poslanici Hebrejima* (2, 9) proglašava u tom smislu nižim od anđela: »Ali Isusa, koji je jedno kratko vrijeme učinjen nižim od anđela radi patnje, to jest smrti, vidimo ovjenčana slavom i čašću«.

Iz toga je očigledno da se u istom smislu, to jest obzirom na ljudsku narav, također kaže da je Sin »podložan Ocu«. To također proizlazi iz konteksta navedene poslanice. Naime, Apostol je prethodno ovako govorio: »Po jednom je čovjeku došla smrt, po čovjeku dolazi i uskrsnuće mrtvih« (1 Kor 15, 21), da bi mogao zaključiti kako će »svi oživjeti u svom redu: najprije Krist, a zatim oni koji su Kristovi« (r. 23); i dodaje: »Na kraju svega doći će svršetak, kada će (Krist) predati kraljevstvo Bogu Ocu« (r. 24); i pošto je rekao kakvo će biti to kraljevstvo, to jest da mu imaju biti podložne sve stvari, napokon zaključuje: »Kad mu bude sve podloženo, tada će se i sâm Sin podložiti onome koji je njemu sve podložio« (r. 28). Stoga sam kontekst poslanice dokazuje da se to ima shvatiti o Kristu ukoliko je čovjek,

jer je on kao čovjek umro i uskrsnuo (tijelom). Naime, on sâm ukoliko je Bog i čini »sve što čini Otac«, kako smo kazali u prethodnom poglavlju, podlaže sebi sve, po Apostolovim riječima iz *Poslanice Filipljanima* (3, 20): »Mi očekujemo gospodina našega Isusa Krista, koji će preobraziti ovo naše bijedno tijelo i učiniti ga jednakim svome slavnom tijelu, onom snagom kojom je kadar sve podložiti sebi«.

4. Činjenica pak da Sveto pismo predstavlja Oca kao onoga koji »daje«, a Sina kao onoga koji »prima«, ne dokazuje nikakav nedostatak u Sinu, nego se dapače to i zahtijeva da bi on bio Sin. Ne bi se, naime, mogao nazvati Sinom kad ne bi bio rođen od Oca. A svatko tko je rođen, prima narav od onoga koji ga je rodio. Stoga tvrdnja da Otac »daje« Sinu ne označuje drugo nego Sinovljevo rođenje, po kojemu je Otac dao Sinu svoju narav. — A to se može vidjeti i iz onoga što se daje. Naime, Gospodin u *Ivanovu evanđelju* (10, 29) tvrdi: »Otac koji mi dade, veći je od svih«. A ono što je veće od svega, to je božanska narav, po kojoj je Sin jednak Ocu. To tumačenje proizlazi iz Gospodinovih riječi. On je, naime, prethodno govorio kako »mu nitko iz ruku ne može oteti njegove ovce« (r. 28). To pak dokazuje navedenom tvrdnjom, to jest jer je »ono što mu je dao Otac veće od svega«, ali i činjenicom što »ih nitko ne može istrgnuti iz njegovih ruku«. Iz toga pak slijedi da ih nitko ne može istrgnuti ni iz Sinovljevih ruku. No to se ne bi moglo zaključiti, kad on ne bi bio jednak Ocu u onome što mu Otac daje. Stoga, da bi to pojasnio, dodaje: »Ja i Otac smo jedno« (r. 30). Sličnu rečenicu nalazimo također u Pavlovoj *Poslanici Filipljanima* (2, 9): »Bog mu dade ime koje je iznad svakog drugog imena, da se u Isusovu imenu pokloni svako koljeno nebeskih, zemaljskih i podzemaljskih bića«. A ime, koje je iznad svakog drugog imena, Koje poštuje svako stvorenje, nije drugo nego ime Božje. Tim je, dakle, darivanjem naznačeno samo božansko rađanje, po kojemu je Otac dao Sinu pravo božanstvo. — Isto značenje imaju i riječi, kojima on izražava da mu je Otac dao »sve stvari«. Naime, on ne bi primio od Oca sve stvari kad se »sva punina božanstva« (Kol 2, 9), koja se nalazi u Ocu, ne bi nalazila i u Sinu.

Stoga kad Krist tvrdi da je primio od Oca, istodobno izjavljuje, protiv Sabelijeva mišljenja, da je pravi Sin Božji (usp. pogl. 5). A po veličini onoga što mu je bilo dano, Krist izjavljuje, kako bi pobio Arijevu nauku, da je jednak Ocu. Očigledno je stoga da to darivanje ne ističe nedostatak u Sinu. On, naime, nije postojao kao Sin prije toga darivanja, budući da njegovo rađanje nije drugo nego upravo to darivanje. No ni punina udijeljenoga dara ne dopušta mogućnost nedostatka u onome koji ga prima.

Tomu ne protuslovi ni činjenica što je, prema Svetom pismu, Otac taj dar Sinu ostvario u vremenu, kako proizlazi iz rečenice koju je Gospodin izrekao poslije uskrsnuća: »Dana mi je sva vlast, nebeska i zemaljska« (Mt 28, 18). Apostol također u *Poslanici Filipljanima* (2, 5-9) kaže da je »Bog uzdigao Krista na najvišu visinu i dao mu jedincato ime koje je iznad svakoga drugoga imena, jer je postao poslušan do smrti« kao da to ime on nije imao od vječnosti. Naime, Sveto pismo obično tvrdi da stvari jesu ili se događaju onda kad ih čovjek spozna. A da je Sin od vječnosti moć i Božje ime, bilo je očitovano svijetu poslije uskrsnuća po propovijedanju njegovih učenika. To ističu i Gospodinove riječi: »Oče, proslavi ti mene kod sebe samog slavom koju imadoh kod tebe prije nego postade svijet« (Iv 17, 5). Naime, tim riječima on zahtijeva da njegova slava, koju je odvijeka primio od Oca kao Bog, bude očitovana u njemu sada kada je postao čovjek.

5. To nadalje tumači kako Sin može učiti, a da nikada nije bio neznalica. Naime, u Prvoj knjizi (pogl. 45) rastumačili smo da su spoznaja i bitak u Bogu ista stvar. Stoga je priopćavanje božanske naravi istodobno i priopćavanje božanskoga uma. A to priopćavanje možemo nazvati 'očitovanje', 'govor' ili 'pouka'. Zbog toga, dakle, što je Sin svojim rođenjem primio od Oca i božansku narav, Sveto pismo tvrdi da je »čuo od Oca« ili da mu je nešto »Otac objavio« itd., ali ne tako da je Sin prije toga bio neznalica, pa da ga je Otac poslije poučio. Apostol, naime, kaže da je »Krist Božja sila i Božja mudrost« (1 Kor 1, 24). A nikako nije moguće da se mudrost nalazi u neznanju ili da sila bude slabomoćna.

Stoga i izraz: »Sin od sebe ne može činiti ništa« (Iv 5, 19)

ne dokazuje nikakvu Sinovljevu nemoć u djelovanju. U Bogu se, naime, djelovanje i postojanje (agere et esse) poistovjećuje do te mjere da Božje djelovanje nije drugo nego samo njegovo postojanje (vidi gore, Knjiga prva, pogl. 45), pa se stoga kaže da Sin ne može djelovati od sebe, nego da djelovanje prima od Oca, isto onako kao što ne može postojati od sebe, nego postojanje prima od Oca. Kad bi, naime, on postojao od sebe, ne bi bio više Sin. Kao što, stoga, Sin ne može ne biti Sin, tako ne može ni djelovati od sebe. A budući da Sin prima istu narav koju ima i Otac, pa dosljedno tomu i istu moć, premda Sin ne postoji od sebe i ne djeluje sam od sebe, ipak postoji po sebi i djeluje sam po sebi; jer, kao što postoji u vlastitoj naravi, koju je primio od Oca, tako i djeluje posredstvom vlastite naravi, koju je primio od Oca. Stoga, pošto je Gospodin rekao »da Sin od sebe ne može učiniti ništa«, da bi dokazao kako Sin djeluje po sebi, premda ne djeluje od sebe, dodaje: »Sve što on čini«, to jest Otac, »čini jednako i Sin« (Iv 5, 19).

6. Iz ovoga što smo dosada rekli, jasno proizlazi i u kojem to smislu Otac zapovijeda Sinu, ili se Sin pokorava Ocu, ili moli Oca ili kako ga Otac šalje. Naime, svi ti čini pripadaju Sinu ukoliko je on podložan Ocu, a ta podložnost dolazi samo od čovještva što ga je on uzeo, kako smo već rastumačili. Dakle, Otac zapovijeda Sinu ukoliko mu je Sin podložan po svojoj ljudskoj naravi, kako nedvojbeno proizlazi iz riječi Gospodnjih. On, naime, u *Ivanovu evanđelju* (14, 31) kaže: »Da svijet upozna da ljubim Oca i radim kako mi je zapovjedio Otac«. A kakva je ta zapovijed, objašnjava dodajući: »Ustanite, hajdemo odavle«. To je, naime, rekao idući ususret muci. A očigledno je da se zapovijed o podnošenju muke tiče Sina samo obzirom na njegovu ljudsku narav. Isto tako kad u *Ivanovu evanđelju* (15, 10) tvrdi: »Ako budete vršili moje zapovijedi, ostat ćete u mojoj ljubavi, kao što sam i ja vršio zapovijedi Oca svoga te ostajem u njegovoj ljubavi«, jasno je da se ta zapovijed odnosi na Sina ukoliko ga je Otac ljubio kao čovjeka, kao što je i on sâm ljubio svoje učenike kao ljude. A da se Očeve zapovijedi odnose na Sina ukoliko on postoji u ljudskoj naravi koju je uzeo, dokazuje i Apostol kada izjavljuje da je Sin bio poslušan Ocu u stvarima koje se odnose na ljudsku narav.

On, name, u *Poslanici Filipljanima* (2, 8) kaže: »Postao je poslušan sve do smrti«. — Jednako tako Apostol tumači da molitva dolikuje Sinu koji postoji u ljudskoj naravi. On, naime, u *Poslanici Hebrejima* (5, 7) kaže: »On, pošto u vrijeme svog zemaljskog života prikaza molitve i prošnje s jakim vapajima i sa suzama onomu koji ga je mogao spasiti od smrti, bijaše uslišan zbog strahopoštovanja«. — Nadalje, Apostol također tumači u kojem smislu valja tvrditi da je Sina poslao Otac. On, naime, u *Poslanici Galaćanima* (4, 4) kaže: »Bog je poslao Sina svoga rođena od Žene«. Valja, dakle, reći da je Sin poslan ukoliko je rođen od Žene, a to se zacijelo tiče Sina u tijelu što ga je uzeo.

Očigledno je, dakle, da se iz svih ovih navoda ne može zaključiti da je Sin podložan Ocu na neki drugi način, osim po ljudskoj naravi.

Ipak valja primijetiti da je Otac poslao Sina također na nevidljivi način, a da nije nanio štetu njegovoj jednakosti s Ocem, kako ćemo kasnije rastumačiti, kad budemo raspravljali o slanju Duha Svetoga (pogl. 23).

7. Očigledno je također da proslava, uskrsnuće i uzvišenje Sina snagom Očevom ne mogu dokazati da je Sin manji od Oca, osim po ljudskoj naravi. Sin, naime, nema potrebe da bude nanovo proslavljen, budući da je i sâm izjavio kako već tu slavu posjeduje »prije negoli je svijet postao« (Iv 17, 5). No bilo je neophodno da njegova slava, sakrivena u tjelesnoj krhkosti, bude očitovana u vjeri narodâ što su povjerovali posredstvom proslave tijela i učinjenih čudesa. Govoreći, naime, o njegovu sakrivanju, *Izaija* (53, 3) kaže: »Njegovo lice je uistinu sakriveno ... tako da ga mi nismo mogli prepoznati«. — Jednako je tako Krist uskrsnuo pod onim vidom, pod kojim je trpio i umro, to jest po tijelu. Apostol Petar, naime, piše: »Budući da je Krist umro tijelom, i vi se oboružajte istom mišlju« (1 Pet 4, 1). — Neophodno je, dakle, bilo da Krist bude uzvišen u onome u čemu je bio ponižen. Evo, naime, Apostolovih riječi iz *Poslanice Filipljanima* (2, 8): »Ponizio je sama sebe do smrti ... stoga je njega Bog uzvisio«.

Činjenica, dakle, što Otac proslavljuje, uskrisuje od mrtvih i uzvisuje Sina, ne dokazuje da je Sin manji od Oca, osim po ljudskoj naravi. Po božanskoj naravi, u kojoj je on

jednak s Ocem, istovjetno je, naime, djelovanje kako u Ocu tako i u Sinu. Stoga i Sin vlastitom snagom uzvisuje sama sebe, po riječima Psalmiste: »Ustani, Jahve, u sili svojoj« (Ps 20, 14), i uskrisuje sama sebe, kako je on sâm rekao: »Imam vlast dati svoj život, imam vlast opet ga uzeti« (Iv 10, 18). — Nadalje, on ne proslavljuje samo sebe, nego i Oca: »Oče, proslavi Sina svoga, da i Sin tvoj proslavi tebe« (Iv 17, 1); ne tako što bi se Otac sakrivao pod koprenom tijela, nego zbog nevidljivosti svoje naravi. I na taj je način po božanskoj naravi također sakriven i Sin; pa se tako i na Oca i na Sina mogu primijeniti *Izaijine* (45, 15) riječi: »Doista, ti si Bog skriveni, Bog Izraelov, Spasitelj«. Sin pak proslavljuje Oca, ne u smislu što mu daje slavu, nego objavljujući ga svijetu, kako je sâm u *Ivanovu evanđelju* (17, 6) rekao: »Objavio sam ime tvoje ljudima«.

8. Ne smije se vjerovati da u Sinu Božjem postoji neko ograničenje moći, budući da on sâm u *Matejevu evanđelju* (28, 18) tvrdi: »Dana mi je sva vlast, nebeska i zemaljska«. Stoga njegova izjava: »Ali ne spada na mene da dajem mjesto sa svoje desne ili lijeve strane. Ono pripada onima za koje ga je odredio moj Otac« (Mt 20, 23), ne dokazuje da Sin nema vlasti podijeliti nebeska sjedišta. Pod tim se sjedištima, naime, podrazumijeva udioništvo u vječnom životu, a razdavanje toga života on pridržava za sebe ovim riječima: »Moje ovce slušaju glas moj. Ja ih poznajem, i one idu za mnom. Ja im dajem vječni život« (Iv 10, 27). — Nadalje, on tvrdi da je »Otac povjerio Sinu svaki sud« (Iv 5, 22). A među zadacima što ih sud ima obaviti nalazi se i zadatak smještanja nekih ljudi u nebesku slavu, i to prema njihovim zaslugama. Tako kod *Mateja* (25, 33) čitamo da će »Sin čovječji postaviti ovce s desne, a jarce s lijeve strane«. Dakle, u Sinovljevoj je vlasti postaviti neku osobu s desne ili s lijeve strane, bilo da se rečenica odnosi na različite stupnjeve udioništva u slavi, bilo da se njezin prvi dio odnosi na slavu, a drugi na kaznu. — Stoga smisao iznesene rečenice valja pronaći u onome što prije nje slijedi. Naime, u prethodnom odlomku *Matejeva evanđelja* (20, 20) pripovijeda se kako je majka Zebedejevih sinova došla k Isusu s molbom da njezini sinovi sjednu jedan s njegove desne a drugi s njegove lijeve. Čini se, međutim, da je ona na tu

molbu bila potaknuta nekim pouzdanjem u rodbinsku vezu koju je imala s Isusom čovjekom. Stoga Gospodin u odgovoru ne kaže: »Ne spada na mene da dajem mjesto sa svoje desne ili lijeve strane«. On samo kaže da je spadalo na nj dati mjesto »onima za koje ga je odredio njegov Otac«. Naime, mjesto nije spadalo na nj ukoliko je bio Djevičin sin, već ukoliko je Sin Božji. Stoga je spadalo na nj dati mjesto nekima, ne ukoliko su pripadali njemu kao Djevičinu sinu, po tjelesnom srodstvu, nego je spadalo na nj kao Sina Božjega dati mjesto onima kojima je to mjesto pripravio Otac po vječnom preodređenju. — No da i ta priprava potpada pod vlast Sina, potvrđuje sâm Gospodin kad kaže: »U kući Oca moga ima mnogo stanova. Kad ne bi bilo tako, zar bih vam rekao: 'Idem da vam pripravim mjesto'« (Iv 14, 2). A »mnogi stanovi« nisu drugo nego različiti stupnjevi blaženstva što ih je odvijeka Bog preodredio. Kad ne bi bilo tako, to jest kad bi nedostajali ti pripremljeni stanovi ljudima određenim za blaženstvo, Gospodin nas uvjerava: »To bih vam bio rekao, jer vam idem pripraviti mjesto«, a tom izjavom dokazuje da je ta priprava u njegovoj moći.

Ne smije se ni tvrditi da Sin ne zna čas svoga posljednjeg dolaska. Naime, »u njemu se nalazi sakriveno sve blago mudrosti i znanja«; kako ističe Apostol u *Poslanici Kološanima* (2, 3). Još nešto: on savršeno spoznaje i veće stvari, primjerice Oca (Mt 11, 27). No evanđeosku rečenicu valja shvatiti u smislu što se Sin, boraveći među ljudima, imao ponašati kao da to nije znao i nije to htio objaviti učenicima. Naime, Sveto pismo obično kaže da Bog poznaje neku stvar onoga trenutka, kada je daje upoznati ljudima, primjerice u onom stavku *Knjige Postanka* (22, 12): »Sad evo znam da se Boga bojiš«, u smislu »eto, učinio sam da to sada spoznaš«. Stoga se, po smislu suprotnih pojmova, na tom mjestu kaže da Sin ne zna ono što nam ne želi obznaniti.

Naprotiv, žalost, strah i drugi porivi ovima slični očigledno pripadaju Kristu ukoliko je čovjek. Stoga se zbog tih poriva ne može zaključiti da u Sinovljevu božanstvu postoji neki nedostatak.

9. Tvrdnju da je mudrost »stvorena«, možemo ponajprije shvatiti, ne o (vječnoj) Mudrosti, koja je Sin Božji, nego o mudrosti koju je Bog utisnuo u stvorenja. U *Sirahovoj knjizi* (1,9), naime, čitamo: »On ju je stvorio«, (to jest mudrost), »po Duhu Svetomu, i prosuo je nad sva djela svoja«. – No tvrdnja se također može odnositi i na stvorenu narav, koju je Sin uzeo, u slijedećem značenju: »Od početka i prije vjekova ja sam bila stvorena« (Sir 24, 14), odnosno 'bila sam određena da se sjedinim s jednim stvorenjem'. – Ili ta tvrdnja, time što je mudrost istodobno »stvorena« i »rođena« (usp. Izr 8, 24-25), želi podsjetiti na način božanskoga rađanja. Naime, u rađanju onaj koji je rođen prima narav onoga koji ga rađa, što je jedan elemenat savršenstva. No u rađanjima, koja se zbivaju ovdje kod nas, onaj koji rađa podložan je pri rađanju nekoj promjeni, što je jedan elemenat nesavršenstva. Naprotiv, u stvaranju se onaj koji stvara ne mijenja, ali ni onaj koji je stvoren ne prima narav od onoga koji ga je stvorio. Stoga se tvrdi da je Sin istodobno »stvoren« i »rođen«, kako bi se po stvaranju otkrila Očeva nepromjenjivost te kako bi se po rađanju otkrilo jedinstvo naravi što postoji između Oca i Sina. Na taj je način Sabor[1] rastumačio te rečenice Svetoga pisma, kako doznajemo od Hilarija[2].

10. Tvrdnja da je Sin »prvorođeni prije svakoga stvorenja«, ne pripisuje se činjenici što se Sin nalazi u nizu stvorenja, nego činjenici što Sin proizlazi od Oca i prima od Oca. No Sin prima od Oca istu narav, ali ne i stvorenja. Naime, Sin je prozvan ne samo »prvorođenim«, nego i »jedinorođenim« (Iv 1, 18), i to zbog jedinstvenosti njegova načina primanja[3].

11. Molitva, koju Gospodin u *Ivanovu evanđelju* (17, 22) upravlja Ocu za svoje učenike: »Da budu jedno kao što smo mi«, dokazuje da su Otac i Sin jedno također i na onaj način, na koji to moraju biti i učenici, to jest zbog uzajamne ljubavi. No taj oblik jedinstva ne isključuje jedinstvo njihove bîti, nego ga očituje. U *Ivanovu evanđelju* (3, 35), naime, nalazimo tvrdnju: »Otac ljubi Sina i sve je predao

1 Sirmijski god. 349.
2 Hilarije, O sinodama 17, 18.
3 Usp. pogl. 6.

njemu u ruke«, koja pokazuje da se u Sinu nalazi punina božanstva, kako smo već prije razjasnili (pogl. 4).

Dakle, očigledno je da se oni odlomci Svetoga pisma, što ih arijevci iznose kao potvrdu svoje nauke, ne protive istini koju naučava katolička vjera.

POGLAVLJE 9

(S. c. g. IV)

RJEŠENJE FOTINOVIH I SABELIJEVIH DOKAZA

Iz onoga što smo dosada kazali, očigledno proizlazi da ni oni odlomci Svetoga pisma, što ih Fotin i Sabelije donose[1] da bi potkrijepili svoje mišljenje, nisu kadri opravdati njihovu zabludu. Naime:

1. Riječi što ih je Gospodin izgovorio poslije uskrsnuća, a zabilježio ih *Matej* (28, 18): »Dana mi je sva vlast, nebeska i zemaljska«, nisu bile izgovorene zato što je Krist tada primio svu vlast, nego zato što se vlast, koju je Sin Božji imao od vječnosti, počela pojavljivati u njemu kad je postao čovjekom, i to pobjedom nad smrću koju je izvojevao svojim uskrsnućem.

2. Kako Apostolovu tvrdnju iz *Poslanice Rimljanima* (1,3), na onome mjestu gdje on govori da je Sin »rođen od potomstva Davidova«, valja razumjeti, jasno pokazuje ono što Apostol odmah dodaje: »po tijelu«. On, naime, ne govori u bezuvjetnom smislu da je Sin Božji rođen, nego da je on »bio rođen od potomstva Davidova po tijelu« time što je uzeo ljudsku narav, kako nalazimo u *Ivanovu evanđelju* (1, 14): »Riječ tijelom postala«. — Iz toga jasno proizlazi da se i slijedeća rečenica: »Koji je bio preodređen da postane Sin Božji sa svom vlašću« (r. 4) odnosi na Sina u ljudskoj naravi. Stoga činjenica što se ljudska narav sjedinila sa Sinom Božjim na način da se jedan čovjek može nazivati Sinom Božjim, nije proizišla iz čovjekovih zasluga, nego iz milosti Boga koji je tako preodredio.

3. I Pavlova se tvrdnja iz *Poslanice Filipljanima* (2, 8) da je »Bog uzvisio Krista zbog zasluga njegove muke«, odnosi na njegovu ljudsku narav, u kojoj se dogodilo poniženje

1 Usp. pogl. 4, 5.

muke. – Isto se tako i slijedeća rečenica: »Dao mu je ime koje je nad svakim imenom« odnosi na činjenicu što je ime, koje pripada Sinu po njegovu vječnom rođenju, imalo vjerom narodâ biti priznato i utjelovljenom Sinu.

4. Iz toga je očigledno kako se i Petrova izjava da je »Bog postavio Isusa Krista i Gospodina«, odnosi na Sina u njegovoj ljudskoj naravi, u kojoj je Sin, u jednom određenom vremenu, započeo imati ono što je u svojoj božanskoj naravi imao odvijeka.

5. I tekstovi što ih donosi Sabelije[2] u prilog Božjeg jedinstva (Pnz 6, 4): »Čuj, Izraele, Jahve Bog tvoj, tvoj je jedini Bog«; i: »Znajte da sam ja sâm i da nema drugoga Boga osim mene« (Pnz 32, 39), ne proturječe nauci katoličke vjere, koja, kako smo vidjeli (pogl. 8), ispovijeda da Otac i Sin nisu dva boga, nego samo jedan Bog.

Isto tako Kristova tvrdnja u *Ivanovu evanđelju* (14, 10): »Otac koji je u meni, on čini djela«; »Ja sam u Ocu i Otac je u meni«, ne dokazuje jedinstvo osobe, kako bi to htio Sabelije, nego jedinstvo bîti, koju će zanijekati Arije (usp. pogl. 6). Naime, kad bi Očeva i Sinovljeva osoba bila jedna, ne bi bilo opravdano tvrditi da je Otac u Sinu a Sin u Ocu, jer se u pravom smislu ne može tvrditi da je jedan subjekt u samome sebi, osim samo zbog njegovih dijelova. A budući da se dijelovi nalaze u cjelini, a cjelini se obično pripisuje ono što spada na dijelove, katkada se može tvrditi da se jedna cjelina nalazi sama u sebi. No takav način izražavanja nije dopustiv kad je riječ o Bogu, u kojemu ne mogu postojati dijelovi, kako smo rastumačili u Prvoj knjizi (pogl. 20). Kad se, stoga, tvrdi da je Otac u Sinu a Sin u Ocu, mora se zaključiti da Otac i Sin nisu isti subjekt. – No iz toga očigledno proizlazi da Otac i Sin imaju jednu jedinu bît. Imajući to u vidu, jasno je u kojem je smislu otac u Sinu a Sin u Ocu. Naime, budući da je Otac sâm svoja bît, i budući da u Bogu nema razlike između postojanja i bîti, kako smo dokazali u Prvoj knjizi (pogl. 21), slijedi da se svagdje, gdje god se nalazi bît Očeva, nalazi i Otac; i iz istoga se razloga, gdje god se nalazi bît Sina, nalazi i Sin. Stoga, kako se bît Očeva nalazi u Sinu, a bît Sinovljeva u

2 Usp. pogl. 5.

Ocu, budući da je njihova bît jedna, proizlazi jasno, kako uči katolička vjera, da se Otac nalazi u Sinu a Sin u Ocu. Na taj smo način jednom tvrdnjom pobili i Sabelijevu i Arijevu zabludu.

POGLAVLJE 32

(S. c. g. IV)

ARIJEVA I APOLINAROVA ZABLUDA OBZIROM NA KRISTOVU DUŠU

Neki su zapali u zabludu ne samo obzirom na Kristovo tijelo, nego i obzirom na Kristovu dušu.

Arije[1] je, naime, smatrao da u Kristu ne postoji duša, nego da je Krist uzeo samo tijelo, a mjesto duše[2] u njemu se nalazilo božanstvo. Čini se, međutim, da ga je na tu tvrdnju navela jedna logička nužnost. Budući da je Arije htio dokazati kako je Sin Božji stvorenje i kako je niži od Oca, poslužio se onim stvarima Svetoga pisma koje u Kristu ističu ljudsku krhkost. A kako bi spriječio da netko zaniječe njegov dokaz tvrdnjom kako se odlomci iz svetih knjiga, što ih on donosi, odnose na Krista, ne po božanskoj, nego po njegovoj ljudskoj naravi, zlobno je od Krista uklonio dušu. No kako se neke stvari nisu mogle odnositi na Kristovo ljudsko tijelo, primjerice njegovo divljenje, strah, molitva, bilo je nužno ustvrditi da te stvari na neki način umanjuju Sina Božjega. Kao dokaz svoje tvrdnje naveo je *Ivanove riječi* (1, 14): »Riječ je tijelom postala«, i iz njih izveo zaključak da je Riječ uzela samo tijelo, ali ne i dušu. U tome ga je slijedio i Apolinar.[3] Iz onoga što smo dosada rekli, jasno je da se ta tvrdnja ne može održati. Naime:

1. U Prvoj smo knjizi (pogl. 27) dokazali da Bog ne može biti oblik nekoga tijela. Budući, dakle, da je Božja Riječ Bog, kako smo gore pokazali (pogl. 3, 11), nemoguće je da Riječ Božja bude oblik nekoga tijela, i to tako da ona u tijelu preuzme ulogu duše.

Taj dokaz vrijedi protiv Apolinara. On je, naime, sma-

1 Augustin, *O krivovjerjima* br. 11
2 Ondje, br. 49.
3 Ondje, br. 55.

trao da je Božja Riječ pravi Bog. A premda je to isto Arije nijekao, taj dokaz ipak može vrijediti i protiv njega. Naime, ne samo da Bog ne može biti oblik tijela, nego to ne može biti ni jedan od nebeskih duhova, među kojima je na prvo mjesto Arije stavio Sina Božjega. Možda bi to moglo biti samo onda kad bi se prihvatilo Origenovo mišljenje, po kojem ljudske duše pripadaju istoj vrsti i imaju istu narav kao i nebeski duhovi. No lažnost njegova mišljenja već smo dokazali (Knjiga druga pogl. 94-95).

2. Osim toga: ako se odbaci ono što spada na pojam čovjeka, onda ne može biti govora o pravom čovjeku. Stoga je očevidno da je duša glavni dio pojma o čovjeku, budući da je ona čovjekov oblik. Ako Krist, dakle, nije imao dušu, nije bio ni pravi čovjek, a Apostol u *Prvoj poslanici Timoteju* (2, 5) ipak tvrdi da je on bio čovjek: »Jedan je posrednik između Boga i ljudi: čovjek Isus Krist«.

3. Još nešto: od duše ne zavisi samo čovjekova bît (ratio hominis), nego i bît pojedinih njegovih dijelova. Ako, stoga, odstranimo dušu, onda su oko, tijelo i kosti nekog mrtvaca to pojmovno samo u nekom dvoznačnom smislu, »kao oko naslikano ili urezano u kamenu«, kako kaže Filozof.[4] Kad, dakle, Krist ne bi imao dušu, ni njegovo tijelo ne bi bilo istinito, a niti drugi tjelesni dijelovi. A sâm je Gospodin istaknuo da su ti dijelovi u njemu postojali, kad je rekao: »Duh nema mesa ni kostiju kao što vidite da ih ja imam« (Lk 24, 39).

4. Nadalje: ono što je rođeno od nekog živog bića, ne može se nazvati njegovim sinom, ako od njega nije poprimilo i istu vrstu. Crv se, naime, ne može nazvati sinom onoga živoga bića iz kojega se rađa. No ako Krist nije imao dušu, nije pripadao ni istoj vrsti kao ostali ljudi. Ona, naime, bića, koja se razlikuju po obliku, ne mogu pripadati istoj vrsti. Dakle, ne bi se moglo reći da je Krist sin Marije djevice, ili da je ona njegova majka. U evanđelju se, međutim, to izričito tvrdi (Mt 1, 18-25; Lk 2, 7).

5. Zatim: u evanđelju se izričito kaže da je Krist imao dušu, primjerice kod *Mateja* (26, 38): »Žalosna je duša moja do smrti« i kod *Ivana* (12, 27): »Sad mi je duša duboko potresena«.

4 *De anima*, c. 1 n. 9

6. K tome: kako bi se spriječilo da ti krivovjerci uzvrate i ustvrde da u Kristu dušu zamjenjuje Sin Božji, jer se, po njihovu mišljenju, on u Kristu nalazi mjesto duše i tijela, valja navesti riječi iz *Ivanova evanđelja* (10, 18): »Imam vlast dati svoju dušu i imam vlast opet je uzeti«. Iz tih riječi, naime, proizlazi da se u Kristu nalazila jedna zbilja različita od duše, koja je imala vlast dati i uzeti vlastitu dušu. A izvjesno je da tijelo nije imalo moć sjediniti se sa Sinom Božjim, a zatim se odijeliti, budući da takvo nešto nadilazi moć cijele naravi. Dakle, valja držati da je Krist imao dušu različitu od božanstva Sina Božjega, kojemu je s pravom takva moć bila udijeljena.

7. Napokon: žalost, srdžba i drugi slični porivi svojstva su osjetilne duše, kako dokazuje Filozof u VII knjizi *Fizike*[5]. Evanđelja pak potvrđuju da su se ti porivi nalazili u Kristu. Dakle, u Kristu se nalazila i osjetilna duša, koja se bez ikakve sumnje razlikovala od božanske naravi Sina Božjega.

No budući da bi netko mogao odvratiti kako evanđelja ljudske osobine pripisuju Kristu u metaforičkom smislu, budući da tako postupa i Sveto pismo na mnogo mjesta kad govori o Bogu, valja se pozvati na one tvrdnje koje nužno treba shvatiti u pravom smislu. Naime, kao što se u pravom, a ne metaforičkom smislu, imaju shvatiti neke druge stvari tjelesnog reda, o kojima nas evanđelisti također obavještavaju, tako u pravom, a ne metaforičkom smislu, valja shvatiti da je Krist jeo i da je, dosljedno tomu, bio i gladan (Mt 4, 2-11). A biti gladan može samo onaj koji ima osjetilnu dušu, budući da je glad težnja za hranom. Dakle, neophodno je tvrditi da je Krist imao osjetilnu dušu.

5 *Physic.* c. 3 n. 6.

POGLAVLJE 33

(S. c. g. IV)

APOLINAROVA ZABLUDA, PO KOJOJ KRIST NIJE IMAO RAZUMSKU DUŠU, ISTA JE ORIGENOVA ZABLUDA, PO KOJOJ JE KRISTOVA DUŠA BILA STVORENA PRIJE SVIJETA

Pošto su ga navedeni evanđeoski odlomci uvjerili, Apolinar[1] je priznao da je Krist imao osjetilnu dušu, ali da ona nije bila obdarena pameću i umnom spoznajom, tako da se u toj duši mjesto umne spoznaje i pameti (mens et intelligentia) nalazila Riječ Božja.

No ni to nije bilo dovoljno da Apolinar izbjegne prije navedene neprikladnosti. Naime:

1. Čovjek pripada ljudskoj vrsti po tome što ima ljudsku pamet i razum (mens humana et ratio). Ako, dakle, Krist to nije imao, nije bio pravi čovjek i nije pripadao našoj vrsti. Duša, naime, lišena razuma, pripada drugoj vrsti nego duša koja ima razum. Naime, Filozof u VIII knjizi *Metafizike*[2] primjećuje da u odredbama i vrstama svaka bitna razlika (differentia essentialis), dodata ili oduzeta, mijenja vrstu, poput jedinstvenosti među brojevima (unitas in numeris). A razumnost je jedna vrsta osebujne razlike (differentia specifica). Stoga, ako je u Kristu osjetilna duša bila bez razuma, nije mogla pripadati istoj vrsti kojoj pripada naša duša, budući da je obdarena razumom. Dakle, ni Krist nije pripadao ovoj našoj vrsti.

2. Osim toga: među osjetilnim dušama, koje nemaju razum, postoji osebujna razlika (differentia secundum speciem). To je očigledno kod bića, koja nemaju razuma i koja se međusobno razlikuju po vrsti, budući da svako biće pripada onoj vrsti koja odgovara njegovoj duši. Stoga je osje-

1 Augustin, *O krivovjerjima*, br. 55.
2 *Metaphisic* c. 3 n. 8.

tilna duša, lišena razuma, kao neki rod koji u sebi obuhvaća mnoge vrste. A nijedno biće ne može pripadati nekom rodu, ako istodobno ne pripada nekoj od njegovih vrsta. Ako je dakle, Kristova duša po rodu pripadala osjetilnoj duši lišenoj razuma, morala je pripadati i nekoj od njegovih vrsta, pa je tako, primjerice, mogla pripadati vrsti lava ili vrsti nekog drugog živog bića. A to je posve besmisleno.

3. Još nešto: tijelo se odnosi prema duši kao materija prema obliku, ili kao oruđe prema glavnom djelatniku. A materija mora biti u razmjeru s oblikom i oruđe u razmjeru s glavnim djelatnikom. Dakle, prema različitosti dušâ mora postojati i različitost tijela. A to je očigledno i našim osjetilima. Naime, u različitim su živim bićima vidljive različite raspoloživosti organa prema različitoj raspoloživosti duše. Ako, dakle, Krist nije imao dušu sličnu našoj, nije imao ni udove slične našim udovima.

4. K tome: Riječi Božjoj, koja je i po Apolinarevu mišljenju bila pravi Bog, ne može se pripisati čin čuđenja (admiratio), budući da se čudimo onim stvarima kojih uzroke ne poznajemo.[3] Jednako se tako čuđenje ne može pripisati ni osjetilnoj duši, budući da spoznaja uzroka nije područje osjetilne duše. A u Kristu je postojalo čuđenje, kako nam govore evanđelja. Kod *Mateja* (8, 10), naime, čitamo da se Isus, slušajući stotnikove riječi, »začudio«. Dakle, osim božanstva Riječi i osjetilne duše, treba ustvrditi da se u Kristu nalazilo nešto čemu se moglo pripisati čuđenje, to jest ljudska duša.

Iz onoga što smo rekli (pogl. 29 i sl.) očigledno je, dakle, da je Krist imao pravo tijelo i pravu ljudsku dušu. Stoga *Ivanovu* rečenicu (1, 14): »Riječ je tijelom postala«, ne treba shvatiti u smislu da se Riječ pretvorila u tijelo, a niti u smislu da je Riječ uzela samo tijelo ili osjetilnu dušu bez ljudske duše (mens). Ovdje je, naime, upotrijebljen dio mjesto cjeline, kako to često čini Sveto pismo. Dakle, stavak: »Riječ je tijelom postala«, isto je što i reći: »Riječ je čovjekom postala«, budući da pojam »duša« u Svetom pismu često zamjenjuje pojam »čovjeka«. Primjerice, u *Knjizi Izlaska* (1, 5) čitamo: »U svemu Jakovljevih potomaka bijaše sedamdeset duša«. Isto se tako i pojam »tijela« često

3 *Ondje,* c. 2 n. 8

upotrebljava za cijelog čovjeka. Primjerice, kod *Izaije* (40, 5) nalazimo: »I svako će tijelo vidjeti ono što je riječ Gospodnja navijestila«. Stoga i u tekstu, o kojem ovdje raspravljamo, »tijelo« zamjenjuje čitava čovjeka, da bi se na taj način istaknula krhkost ljudske naravi koju je Riječ uzela.

No ako je Krist, kako smo dokazali, uzeo ljudsko tijelo i ljudsku dušu, jasno je da njegova duša nije postojala prije nego je bilo začeto njegovo tijelo. Naime, već smo dokazali da ljudske duše ne mogu postojati prije vlastitih tijela (Knjiga II pogl. 83). Dakle, očigledno je lažna Origenova tvrdnja[4], po kojoj je Riječ Božja uzela Kristovu dušu, stvorenu prije tjelesnih stvorenja, zajedno sa svim drugim duhovnim stvorenjima, i napokon se, na kraju vremenâ, obukla tijelom za spas ljudi.

4 *Peri Archon* II c. 6; 8.

4. NEKA PITANJA

Članak 6

(S. th. III, p. 82)

Da li misa lošeg svećenika vrijedi manje od mise dobrog svećenika?

Sent. 4 d. 13 q. 1 a. 1 q.ª1

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da misa lošeg svećenika ne vrijedi manje od mise dobrog svećenika. Naime:

1. Grgur u *Registru*[1] kaže: »Jao, u kako veliku zamku upadaju oni koji smatraju da drugi mogu bolje posvetiti božanska i skrivena otajstva, budući da jedan te isti Duh Sveti, potajno i nevidljivo djelujući, ta otajstva posvećuje«. A ta se skrivena otajstva slave u misi. Dakle, misa lošeg svećenika ne vrijedi manje od mise dobrog svećenika.

2. Osim toga: kao što crkveni službenik podjeljuje krštenje u snazi Kristovoj, jer Krist krsti, jednako tako crkveni službenik posvećuje i ovaj sakramenat u osobi Kristovoj. No bolji crkveni službenik ne podjeljuje vrednije krštenje, kako smo prije rekli (p. 64 čl. 1 odg. na 2. razlog). Dakle, nije vrednija ni misa ako je služi bolji svećenik.

3. Još nešto: budući da se svećeničke zasluge razlikuju po dobrom i boljem, isto se tako razlikuju po dobru i zlu. Ako je, dakle, misa boljeg svećenika vrednija, slijedi da je misa lošeg svećenika manje vrijedna. A to ne dolikuje, budući da grešnost crkvenih službenika ne može utjecati na Kristova otajstva, kako kaže Augustin u knjizi *O krštenju*[2]. Dakle, ni misa boljeg svećenika nije vrednija.

1 Cf. Gratianum, l. c. cn. 84 *Multi saecularium.*

2 *De bapt. contra donat.* c. 12: PL 43, 120; *Cont. ep. Parmen.* l. 2 c. 12: PL 43, 69.

ALI PROTIV navedenih razloga u Prvoj smo knjizi[3] (p. 1) rekli: »Koliko su svećenici dostojniji, toliko će prije biti uslišani u potrebama za koje mole«.

ODGOVARAM: Dvije stvari valja imati na umu kad je riječ o misi. To su sâm sakramenat, i to je najglavnije; i molitve što se u misi obavljaju za žive i mrtve. Što se, dakle, sakramenta tiče, misa lošeg svećenika nije vrijedna ništa manje od mise dobrog svećenika, budući da i jedan i drugi obavljaju isti sakramenat. Također i molitvu, što se pod misom obavlja, možemo promatrati na dva načina. Prvo, ukoliko dobiva na djelotvornosti zbog pobožnosti svećenika molitelja. Tu, dakle, nema sumnje da je misa dobrog svećenika plodonosnija. – Drugo, ukoliko svećenik u misi izgovara molitvu u ime cijele Crkve, čiji je službenik taj svećenik. Ta pak služba ostaje i u grešnicima, kako smo prije rekli kad smo govorili o službi Kristovoj (čl. 5). Što se toga tiče, plodonosna je ne samo molitva grešnog svećenika u misi, nego i sve druge njegove molitve što ih izgovara u crkvenim službama, u kojima nastupa u ime Crkve. No njegove osobne molitve nisu plodonosne, prema riječima *Knjige Izreka* (28, 9): »Tko uklanja uho svoje da ne sluša zakona, i molitva je njegova mrska«.

O d g o v a r a m n a r a z l o g e: 1. Grgur na onom mjestu govori o svetosti božanskog sakramenta.

2. U sakramentu krštenja ne obavljaju se svečane molitve za sve vjernike kao u misi. Stoga pod tim vidom razlog ne vrijedi. Vrijedi, naprotiv, pod vidom sakramentalnog učinka.

3. Zbog snage Duha Svetoga, koji u jedinstvu ljubavi priopćava međusobno dobra udova Kristovih, osobno dobro, što je prisutno u misi dobrog svećenika, može postati plodonosno i drugima. Osobno pak zlo nekoga čovjeka ne može naškoditi drugomu, osim po nekom pristanku, kako kaže Augustin u knjizi *Protiv Parmenijana*.[4]

3 G r a t i a n u s , l. c. cn. 91 *Ipsi sacerdotes.*
4 L. 2 c. 17. 21: PL 43, 78. 80.

Članak 10

(S. th. II-II, p. 1)

Da li je zadaća vrhovnog svećenika odrediti znamen vjere?

Dolje q. 11 a. 2 ad 3; *De pot.* q. 10 a. 4 ad 13

U vezi s desetim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nije zadaća vrhovnog svećenika odrediti znamen vjere (symbolum fidei). Naime:

1. Novo izdavanje znamena vjere nužno je zbog izlaganja članaka vjere, kako je već rečeno (čl. 9 odg. na 2. razlog). A u starom su se Zavjetu članci vjere sve više i više izlagali vremenskom susljednošću, zbog toga što se vjerska istina sve više očitovala što se više približavao Kristov dolazak, kako smo prije rekli (čl. 7). A kad je u novom Zakonu taj razlog prestao, nije bilo nužno sve veće i veće izlaganje članaka vjere. Dakle, ne čini se da je zadaća vrhovnog svećenika novo izdavanje znamena vjere.

2. Osim toga: ono što je sveopća Crkva zabranila pod prijetnjom izopćenja ne podliježe vlasti jednoga čovjeka. A novo izdavanje znamena vjere zabranila je pod prijetnjom izopćenja vrhovna vlast sveopće Crkve. Među spisima, naime, prvog Efeškog sabora (act. 6) nalazimo: »Pošto je bio pročitan znamen vjere Nicejskog sabora, sveti je sabor odredio da nikomu nije dopušteno donositi, popisivati ili sastavljati drugi znamen vjere, osim onoga što su ga donijeli sveti oci koji su se zajedno s Duhom Svetim okupili u Niceji«; i odmah se dodaje kazna izopćenja. Ista je odredba također ponovljena u spisima Kalcedonskog sabora (act. 5). Čini se, dakle, da ne spada na vlast vrhovnog svećenika novo izdavanje znamena vjere.

3. Još nešto: Atanazije nije bio vrhovni svećenik, nego aleksandrijski patrijarh. A ipak je sastavio znamen vjere što se u Crkvi pjeva. Dakle, ne čini se da je izdavanje znamena vjere prije zadaća vrhovnog svećenika nego drugih.

ALI PROTIV navedenih razloga je činjenica što je izdavanje znamena vjere provedeno na općem saboru. A takav sabor može sazvati samo vrhovni svećenik svojom vrhovnom vlašću, kako čitamo u *Dekretima* (dist. 17 cn. 4-5). Dakle, izdavanje znamena vjere zadaća je vrhovnog svećenika.

ODGOVARAM: Novo izdavanje znamena vjere nužno je, kako smo gore rekli (čl. 9 odg. na 2. razlog), da bi se izbjegli nasrtaji krivovjerja. Izdavanje znamena vjere zadaća je, dakle, onoga u čijoj je vlasti također donositi presude (sententialiter determinare) u vezi s onim stvarima što spadaju na vjeru, da bi svi ljudi bili kadri sačuvati netaknutu vjeru. Ta zadaća spada na vlast vrhovnog svećenika, »na kojega spada rješavanje svih većih i težih crkvenih pitanja«, kako se govori u *Dekretima* (dist. 17 can. 5). Stoga je u *Lukinu evanđelju* (22, 32) Gospodin rekao Petru kojega je postavio vrhovnim svećenikom: »Ja sam molio za te da tvoja vjera ne malakše. Tako i ti, kad se jedan put vratiš meni, učvrsti svoju braću«. Razlog je tomu što cijela Crkva mora imati jednu vjeru, prema riječima *Prve poslanice Korinćanima* (1, 10): »Budite složni da ne bude među vama razdora«. A to se ne može postići, ako vjerski spor, što je proizišao iz vjere, ne bi riješio onaj koji se nalazi na čelu cijele Crkve, kako bi njegovu presudu čvrsto prigrlila cijela Crkva. Stoga je samo zadaća vrhovnog svećenika donositi novi znamen vjere, kao i svega ostaloga što se tiče cijele Crkve, poput sazivanja općeg sabora i drugih sličnih stvari.

Odgovaram na razloge: 1. U Kristovoj je i apostolskoj nauci već dovoljno izložena vjerska istina. No budući da izopačeni ljudi apostolsku nauku i ostala Pisma »izvrću na svoju vlastitu propast« (2 Pet 2, 16), stoga je tijekom vremena nužno izlaganje vjere protiv nasrtaja krivovjerja.

2. Saborska zabrana i presuda odnosi se na pojedine osobe koje ne smiju određivati znamen vjere. No po toj presudi općeg sabora nije oduzeta moć slijedećem saboru da donese novi znamen vjere, koji doduše neće sadržavati novu vjeru, nego će istu bolje izložiti. Svaki je, naime, sabor poštivao ono o čemu će slijedeći sabor raspravljati na osnovi onoga što je prethodni već izložio, i to zbog opasno-

sti od nasrtaja nekog krivovjerja. Stoga je zadaća vrhovnog svećenika donositi znamen vjere, jer on ima vlast sazivati sabor i potvrđivati njegove odluke.

3. Atanazije nije sastavio očitovanje vjere na način znamena vjere, već više na način neke nauke, kako iz samog načina govora proizlazi. No budući da je njegova nauka ukratko sažela cjelovitu vjersku istinu, vlašću vrhovnog svećenika ona je prihvaćena i tako postala pravilo vjere.

Članak 6

(S. th. II-II, p. 104)

Da li su se kršćani dužni pokoravati svjetovnim vlastima?

Sent. 2 d. 44 q. 2 a. 1; *In Rom.* 13, lect. 1

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se kršćani nisu dužni pokoravati svjetovnim vlastima. Naime:

1. Riječi *Matejeva evanđelja* (17, 25): »Oslobođeni su, dakle, sinovi«, Primjedba[1] ovako tumači: »Ako su u svakom kraljevstvu sinovi kralja što se nalazi na čelu toga kraljevstva slobodni, tada i sinovi Kralja, kojemu se pokoravaju sva kraljevstva, u svakom kraljevstvu imaju biti slobodni«. No kršćani su vjerom u Krista postali Božji sinovi, prema riječima *Ivanova evanđelja* (1, 12): »Dade im vlast da postanu Božja djeca, onima koji vjeruju u njegovo ime«. Dakle, kršćani se nisu dužni pokoravati svjetovnim vlastima.

2. Osim toga: u *Poslanici Rimljanima* (7, 4) čitamo: »Umrli ste zakonu po Kristovu tijelu«, a riječ je o božanskom zakonu staroga Zavjeta. No manji je ljudski zakon po kojemu se ljudi pokoravaju svjetovnim vlastima, nego božanski zakon staroga Zavjeta. Dakle, tim se prije kršćani, time što su postali udovi Kristova tijela, oslobađaju od zakona podložništva koji ih je primoravao da se pokoravaju svjetovnim vladarima.

3. K tome: razbojnicima što nasiljem potlačuju ljudi se nisu dužni pokoravati. Augustin pak u IV knjizi *O Božjoj Državi* kaže: »Ukloni li se pravda, što su kraljevstva ako ne velike razbojničke družine«[2]. No budući da vladari svjetovnu vlast ponajviše nepravedno obavljaju, ili su je započeli

1 *Ordin.;* August., *Quaest. evang.* l. 1 q. 23 super Mt.: PL 35, 1327.
2 C. 4: PL 41, 115.

protuzakonitim prisvajanjem, čini se da se kršćani nisu dužni pokoravati svjetovnim vlastima.

ALI PROTIV navedenih razloga Pavao u *Poslanici Titu* (3, 1) kaže: »Podsjećaj ih da se pokoravaju poglavarima i vlastima, da budu poslušni«; a u *Prvoj Petrovoj poslanici* (2, 13-14) čitamo: »Pokoravajte se svakoj ljudskoj ustanovi zbog Gospodina: bilo kralju jer je vrhovnik, bilo upraviteljima, jer ih on šalje«.

ODGOVARAM: Kristova je vjera počelo i uzrok pravednosti, po riječima *Poslanice Rimljanima* (3, 22): »Pravednost Božja po vjeri u Isusa Krista«. Stoga se vjerom u Isusa Krista ne dokida poredak pravednosti, nego se još više učvršćuje. Poredak, naime, pravednosti zahtijeva da se niži pokoravaju višima, inače ljudski život ne bi mogao opstati. Dakle, vjerom u Krista kršćani nisu oslobođeni dužnosti pokoravanja svjetovnim vlastima.

Odgovaram na razloge: 1. Pokornost, kojom se čovjek pokorava čovjeku, odnosi se, kako je već rečeno (čl. 5), na tijelo, a ne na dušu koja ostaje slobodna. No u sadašnjem se životu milošću Kristovom oslobađamo od nedostataka duše, ali ne i od nedostatka od strane tijela, kako o sebi kaže Apostol u *Poslanici Rimljanima* (7, 25), da naime »umom svojim služi Božjem zakonu, a tijelom zakonu grijeha«. Stoga su oni što milošću postaju Božji sinovi oslobođeni duhovnog služenja grijehu, ali nisu oslobođeni tjelesnog služenja, po kojemu su se dužni pokoravati vremenitim gospodarima, kako kaže Primjedba tumačeći riječi *Prve poslanice Timoteju* (6, 1): »Svi koji su pod jarmom ropstva« itd.

2. Stari je zakon bio pralik novoga Zavjeta, pa je stoga imao prestati dolaskom istine. To se, međutim, ne događa s ljudskim zakonom, po kojemu se čovjek pokorava čovjeku. — A ipak se snagom božanskog zakona čovjek ima pokoravati čovjeku.

3. Svjetovnim se vlastima čovjek toliko ima pokoravati, koliko to zahtijeva poredak pravednosti. Stoga, ako vlast nije pravedna, ili je nasiljem prigrabljena, ili ako donosi nepravedne zakone, podložnici joj se nisu dužni pokoravati, osim možda nuzgredno, da bi se izbjegla sablazan ili opasnost.

Članak 10

(S. th. II-II, p. 26)

Da li čovjek treba više voljeti majku nego oca?

Sent. 3 d. 29 a. 7 ad 4. 5

U vezi s desetim pitanjem postupamo ovako. Čini se da čovjek treba više voljeti majku nego oca. Naime:

1. Filozof u I knjizi *O rađanju živih bića*[1] kaže: »Žena pri rađanju daje tijelo«. No čovjek ne dobija dušu od oca, nego od Boga po stvaranju, kako smo već rekli u Prvoj knjizi (p. 90 čl. 2; p. 118 čl. 2). Dakle, čovjek dobija više od majke nego od oca. Dosljedno tomu, čovjek treba više voljeti majku nego oca.

2. Osim toga: čovjek je dužan više voljeti onoga tko njega više voli. A majka više voli dijete nego otac. Filozof, naime, u IX knjizi *Etike*[2] kaže da »majke više vole svoju djecu. Mukotrpnije je, naime, rađanje majki; a i svjesne su više od očeva da su djeca više njihova«. Dakle, čovjek treba više voljeti majku nego oca.

3. Još nešto: onomu dugujemo veću ljubav i naklonost koji se za nas više trudio, po riječima *Poslanice Rimljanima* (16, 6): »Pozdravite Mariju, koja se mnogo trudila za vas«. A majka se više trudi kod rođenja i odgoja djece nego otac. Stoga se u *Sirahovoj knjizi* (7, 27. 29) kaže: »Ne zaboravi bolova majke tvoje«. Dakle, čovjek treba više voljeti majku nego oca.

ALI PROTIV navedenih razloga Jeronim u knjizi *Tumačenje Ezekijela proroka*[3] kaže da »poslije Boga, Oca svih ljudi, treba ljubiti oca«; kasnije govori i o majci.

ODGOVARAM: Ono što se u tim usporedbama tvrdi, jasno je po sebi: to jest da je pitanje postavljeno o ocu ukoli-

1 C. 20 (Bk 729a 10); l. 2 c. 4 (Bk 738b 23).
2 C. 7 n. 7 (Bk 1168a 25): S. Th., lect. 7.
3 L. 13 super 44, 25: PL 25, 462.

ko je otac, odnosno da li ga čovjek treba voljeti više od majke ukoliko je majka. U svim tim stvarima može biti tolika razlika kreposti i grešnosti, da prijateljstvo jednostavno propada ili se umanjuje, kako kaže Filozof u VIII knjizi *Etike*[4]. Stoga, kao što kaže Ambrozije (nav. mj. bilj. 16), »dobre sluge valja pretpostaviti zločestoj djeci«. No govoreći po sebi, čovjek treba više voljeti oca nego majku. Oca i majku treba voljeti kao neka počela prirodnog postanka. Otac pak ima odličniji pojam počela nego majka, jer je otac više počelo na način djelatnika, dok je majka počelo na način primaoca i materije. Stoga govoreći po sebi, čovjek treba više voljeti oca.

Odgovaram na razloge: 1. Kod čovjekova rađanja majka daje neoblikovanu tjelesnu materiju, a ona se oblikuje oblikovnom snagom što se nalazi u očevu sjemenu. I premda ta snaga nije kadra proizvesti razumsku dušu, ipak ona priprema tjelesnu materiju da bude osposobljena primiti taj oblik.

2. To spada na drugi pojam ljubavi. Jedna je, naime, vrsta prijateljstva kad volimo onoga koji nas voli, a druga je ona kad volimo roditelja. Ovdje pak govorimo o prijateljstvu koje čovjek duguje ocu i majci s gledišta rađanja.

4 C. 7 n. 4 (Bk 1158b 33): S. Th., lect. 7.

5. ZAVRŠETAK SVIJETA

POGLAVLJE 96

(S. c. g. IV)

O POSLJEDNJEM SUDU

4 *Sent.* d. 7 q. 1 a. 1

Iz onoga što smo izložili, jasno proizlazi da postoji dvostruka nagrada za ono što je čovjek u ovom životu učinio. Prva se odnosi na dušu. Tu nagradu čovjek prima čim se njegova duša odijeli od tijela. Druga će nagrada uslijediti kad se duše opet sjedine s tijelima, od kojih neka neće biti podložna trpljenju jer će biti proslavljena, dok će druga biti podložna trpljenju i neplemenita. Prva od tih nagrada uručuje se svakom čovjeku pojedinačno u času njegove smrti. Druga će pak nagrada biti doznačena zajednički u času općeg uskrsnuća. Svaka pak nagrada, kojom se nagrađuju sve stvari prema različitosti zasluga, pretpostavlja sud. Neophodno je, dakle, da budu dva suda: prvi, to jest posebni sud na kojem će se pojedinoj duši izreći kazna ili nagrada; i drugi, to jest opći sud na kojem će biti dosuđeno svim ljudima istodobno ono što su zaslužili, kako obzirom na tijelo tako i obzirom na dušu.

A budući da nam je Krist zaslužio uskrsnuće i vječni život svojim čovještvom u kojemu je trpio i uskrsnuo, u njegovoj je nadležnosti opći sud, na kojemu će uskrsnuli biti nagrađeni ili kažnjeni. Stoga se o njemu u *Ivanovu evanđelju* (5, 27) kaže: »(Otac) mu je dao vlast da sudi, jer je Sin čovječji«.

S druge strane sud mora biti srazmjeran sa stvarima o kojima valja suditi. A budući da će se na posljednjem sudu suditi o nagradi ili kazni vidljivih tijela, opravdano je da se taj sud odvija na vidljivi način. Stoga će Krist suditi u

svom ljudskom obličju, koje će svi, dobri i zli, moći vidjeti. Gledanje, međutim, njegova božanstva čini čovjeka blaženim i sretnim, kako smo rastumačili u Trećoj knjizi (pogl. 25, 51, 63). Stoga je to gledanje pridržano samo dobrima. – Budući da će sud za pojedine duše biti o nevidljivim stvarima, odvijat će se na nevidljivi način.

No premda je na posljednjem sudu sudska vlast dana Kristu, ipak će ondje s njime kao suci prisjednici suditi i oni koji su mu više od ostalih pripadali, to jest apostoli, kojima je u *Matejevu evanđelju* (19, 28) rečeno: »Vi koji ste pošli za mnom, sjedit ćete na dvanaest prijestolja i suditi dvanaest Izraelovih plemena«. To se, međutim, obećanje odnosi i na one koji su slijedili apostolski primjer.[1]

1 Usp. *S. th.* III q. 59 aa. 1-6; *Suppl.* qq. 88-90; *Sent.* 4 d. 47 q. 1 aa. 1, 4; a. 2 qcc. 1-4; a. 3, qcc. 1-4; d. 48 q. 1 aa. 1-3; *Comp. theol.* cc. 241-245; *In Matth.*, c. 25; *I Cor.*, c. 3 lec. 2; *II Cor.*, c. 5 lec. 2; *II Cor.*, c. 5 lec. 2; *Quodl.* X q. 1 a. 2

POGLAVLJE 97

(S. c. g. IV)

O STANJU SVIJETA POSLIJE SUDA

Nakon posljednjeg suda ljudska će priroda biti potpuno sačinjena u svojoj konačnici. A budući da su sva tjelesna bića na neki način stvorena za čovjeka, kako smo rastumačili u Trećoj knjizi (pogl. 81), prikladno je da tada bude promijenjeno stanje svih tjelesnih stvorenja, i to tako da se uskladi s konačnim čovjekovim stanjem. No kako tada ljudi neće biti podložni raspadljivosti, iz čitavog će tjelesnog stvorenja biti odstranjeno stanje rađanja i raspadanja. U tom smislu Apostol u *Poslanici Rimljanima* (8, 21) tvrdi da će se i »samo stvorenje osloboditi raspadljivosti kako bi sudjelovalo u slobodi Božje djece«.

No nebesko gibanje uzrok je rađanja i raspadanja zemaljskih tjelesa. Da bi, stoga, prestalo rađanje i raspadanje nižih tjelesa, nužno je da prestane nebesko gibanje. Zato u *Otkrivenju* (10, 6) čitamo da »neće više biti vremena«.

Ne smije se, međutim, pomišljati kako je nemoguće zaustaviti nebesko gibanje. To, naime, gibanje nije prirodno na način gibanja teških ili lakih tijela što ih na gibanje potiče jedno djelatno unutarnje počelo, nego se kaže da je prirodno ukoliko nebesa imaju u svojoj prirodi sposobnost prema tom gibanju. Počelo, naime, tog gibanja je jedan um, kako smo razjasnili u Trećoj knjizi (pogl. 23). Stoga se nebesa gibaju poput bića što ih pokreće volja, a volja se uvijek giba prema nekoj svrsi. U tom smislu svrha nebeskog gibanja ne može biti samo gibanje, budući da gibanje, koje neprestance ima težiti prema nečem drugom, ne može poprimiti izgled posljednje svrhe. Niti se može reći kako je svrha nebeskog gibanja da nebesa iz mogućnosti prijeđu u zbilju obzirom na »položaj« (secundum ubi), budući da ta mogućnost nikada neće biti u cijelosti ostvarena. Naime,

dok se jedno tijelo nalazi trenutno u jednom položaju, istodobno se nalazi u mogućnosti prema drugima, kako se događa kad je riječ o mogućnosti prve materije u odnosu na oblik. Stoga, kao što u rađanju nije svrha prirode svođenje materije iz moći u zbilju, nego nešto što proizlazi iz takvog postupka, to jest trajnost zbilje po kojoj ona postiže sličnost s Bogom, tako ni svrha nebeskog gibanja nije svođenje iz mogućnosti u zbilju, nego nešto što iz njega proizlazi, to jest uzročna sličnost samog gibanja s Bogom. — Međutim, sva bića podložna rađanju i raspadanju, prouzročena nebeskim gibanjem, odnose se na neki način prema čovjeku kao prema svojoj svrsi, prema tumačenju što smo ga dali u Trećoj knjizi (pogl. 81). Dakle, nebesko gibanje postoji poglavito zbog rađanja ljudi. U tome, naime, ono dostiže najviši stupanj svoje sličnosti s Bogom u uzrokovanju, budući da je čovjekov oblik, to jest razumnu dušu, Bog neposredno stvorio, kako smo dokazali u Drugoj knjizi (pogl. 87). No umnažanje duša ne može biti beskonačno, budući da se beskonačno umnažanje protivi pojmu svrhe. Stoga ne slijedi nikakva neprikladnost, ako bismo pretpostavili da će prestati nebesko gibanje onda, kada se popuni izvjestan broj ljudi.

No kad završi nebesko gibanje, rađanje i raspadanje u prapočela (elementa) zbog nepromjenjivosti Božje dobrote ostat će supstancija tih bića. Bog je, naime, sve »stvorio da sve opstane« (Mudr 1, 14). Stoga će bît stvari, koje imaju sposobnost da budu vječno, trajati vječno. — Ipak nebeska tijela imaju prirodu preodređenu za vječnost, bilo kao cjelina bilo kao dijelovi. Prauzroci (elementa) pak to imaju u svojoj cjelini (secundum totum), ne u pojedinim dijelovima (secundum partem), budući da su u pojedinim dijelovima raspadljivi. Ljudi su, napokon, vječni u jednom svom dijelu, premda to nisu u svojoj cjelini, budući da je razumna duša neraspadljiva, dok je složeno biće raspadljivo (compositum). Stoga će u konačnom stanju svijeta ostati sve stvari koje na neki način imaju svojstvo da budu vječne, a Bog će svojom moći nadopuniti što nedostaje njihovoj krhkosti.

Naprotiv, druga živa bića, biljke i mješovita tijela, koja su posve raspadljiva, i u svojoj cjelini raspadljiva, nipošto

neće ostati u tom stanju neraspadljivosti. U tom smislu valja objasniti Apostolove riječi u *Prvoj poslanici Korinćanima* (7, 31): »Prolazi vanjski oblik ovoga svijeta«, budući da će sadašnji oblik svijeta prestati, ali će njegova bît ostati. Na taj način valja također protumačiti i *Jobove* riječi (14, 12): »Kad čovjek legne, ne ustaje više prije nego nebo ne bude uništeno«, to jest prije nego prestane sadašnji raspored nebesa, po kojem se ona gibaju da bi prouzročila gibanje drugih bića.

S druge strane, budući da je među prauzrocima najdjelotvornija vatra, koja je kadra uništiti stvari podložne raspadljivosti, uništenje stvari, koje neće ostati u budućem stanju, veoma je prikladno vatrom. Stoga po vjeri znamo da će svijet na koncu biti očišćen vatrom, i to ne samo od raspadljivih tijela, nego i od nečistoće što je naša sredina poprima od dodira s grešnicima. Stoga se u *Drugoj Petrovoj poslanici* (3, 7) veli: »A sadašnja nebesa i sadašnju zemlju ista je riječ pohranila za oganj i čuva ih za dan suda«. No pod pojmom »nebesa« ne treba podrazumijevati svod nebeski, na kojemu se nalaze zvijezde, bilo one stalne bilo zvijezde lutalice, nego nebesa od zraka što se nalaze u blizini zemlje.

A budući da će materijalno stanje biti usklađeno s konačnim stanjem čovjeka, a s druge strane ljudi ne samo što će biti oslobođeni od raspadljivosti (pogl. 85), nego će biti obučeni slavom (pogl. 86), i materijalno će stvorenje nužno na svoj način postići svjetlo slave.

Odatle riječi knjige *Otkrivenja* (21, 1): »Vidio sam novo nebo i novu zemlju«. A kod *Izaije* (65, 17-18) čitamo: »Ja ću stvoriti nova nebesa i novu zemlju. Prijašnje se više neće spominjati, niti će vam na um dolaziti. Veselit ćete se i dovijeka klicati«[1]. Amen. Svršetak (knjige)

1 Usp. *Suppl.* q. 74 aa, 1, 4; q. 91 aa. 1-5; *Sent.* 4 d. 48 q. 2 aa. 1-5; d. 43 a. 3 qc. 1; *De pot.*, q. 5. a. 5; *Comp. theol.*, cc. 169, 171; *In Ioann.* c. 6 lect. 5; *Heb*, c. 1 lect. 5.

PITANJE 94

(S. th. Suppl.)

O NAČINU KAKO ĆE SE SVETI ODNOSITI PREMA OSUĐENIMA

Nadalje, valja raspravljati o načinu kako će se sveti odnositi prema osuđenima (usp. p. 92 uvod).

U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na tri pitanja:
1. Da li sveti gledaju patnje osuđenih?
2. Da li sveti s njima suosjećaju?
3. Da li se sveti raduju zbog njihovih patnji?

Članak 1

Da li će blaženici, koji se budu nalazili u domovini, gledati patnje osuđenih?

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da blaženici, koji se budu nalazili u domovini, neće gledati patnje osuđenih. Naime:

1. Udaljeniji su od blaženika osuđeni nego putnici. A blaženici ne vide uvijek djela putnika. Stoga *Izaija* (63, 16) kaže: »Abraham nas ne poznaje«, a Primjedba (interl.) te riječi ovako tumači: »Ne znaju ni mrtvi ni sveti što čine živi, a niti njihovi sinovi«. Dakle, sveti tim prije ne gledaju patnje osuđenih.

2. Osim toga: savršenstvo gledanja zavisi od savršenstva predmeta gledanja. Stoga Filozof u X knjizi *Etike*[1] kaže da je »najsavršenije djelovanje osjetila onda kad na najbolji način raspoloži osjetilo prema najljepšem predmetu među predmetima što ih osjetilo obuhvaća«. Dakle, vrijedi i obratno, da naime rugoba predmeta gledanja uzrokuje nesavršenost gledanja. No u blaženicima neće biti nikakva

1 C. 4 n. 5 (Bk 1174b 14): S. Th., lect. 6.

nesavršenstva. Dakle, oni neće gledati patnje osuđenih u kojima je sakupljena sva rugoba svijeta.

ALI PROTIV navedenih razloga *Izaija* (66, 24) govori: »Izlazeći, gledat ću trupla ljudi, koji se od mene odmetnuše«. Primjedba (ordin.) na tom mjestu pak kaže: »Izabrani će izlaziti, i to po jasnoj spoznaji i gledanju, kako bi se prema Božjoj slavi još više ražarili«.

ODGOVARAM: Ništa se ne smije oduzeti od blaženika što spada na savršenstvo njihova blaženstva. Svaka se, naime, stvar usporedbom sa suprotnom stvari bolje spoznaje, budući da se suprotne stvari, postavljene jedna uz drugu, bolje očituju. Da bi, stoga, što više uživali u blaženstvu i da bi zbog njega još više Bogu zahvaljivali, dano im je da u potpunosti gledaju patnje bezbožnika.

Odgovaram na razloge: 1. Primjedba na onom mjestu govori o svetima koji su već umrli i o nemogućnosti prirodne spoznaje. Nije, naime, potrebno da prirodnim putem dolaze do spoznaje svih stvari u svom odnosu prema živima. A sveti, koji se već nalaze u domovini, jasno dolaze do spoznaje svih stvari u svom odnosu prema putnicima i osuđenima. Stoga Grgur u XII knjizi *Moralke*[2] kaže: »Ne treba promatrati duše svetih« (to što kaže i *Job* 14, 21: »Djecu mu poštuju — o tom ništa ne zna; ako su prezrena — o tom ne razmišlja«, itd.): jer nikako se ne može vjerovati da oni koji su u nutrini obdareni Božjim svjetlom, o nečemu vani ne bi imali znanje«.

2. Premda ljepota vidljivog predmeta utječe na savršenstvo gledanja, ipak može postojati rugoba vidljivog predmeta a da on ne okuži gledanje; naime, izrazi zbilje u duši, po kojima čovjek dolazi do spoznaje suprotnih stvari, nisu suprotni. Stoga i Bog, koji ima najsavršeniju spoznaju, vidi sve lijepe ali i ružne stvari.

2 C. 21: PL 75, 999.

Članak 2

Da li blaženici suosjećaju s patnjama osuđenih?

Sent. 2 d. 11 q. 1 a. 5

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da blaženici suosjećaju s patnjama osuđenih. Naime:

1. Samilost proizlazi iz ljubavi. A u blaženicima će se ljubav nalaziti u najsavršenijem obliku. Dakle, oni će na najsavršeniji način suosjećati s patnjama osuđenih.

2. Osim toga: blaženici neće nikada biti toliko udaljeni od samilosti koliko Bog. A Bog u izvjesnom smislu pokazuje samilost prema našim patnjama, pa ga stoga i nazivamo »milosrdni«. Jednako tako i anđeli. Dakle, blaženici će imati samilosti prema patnjama osuđenih.

ALI PROTIV navedenih razloga: tkogod pokazuje samilost prema drugome, na neki je način sudionik njegove patnje. No blaženici ne mogu biti sudionici u nekoj patnji. Dakle, blaženici ne mogu imati samilosti s patnjama osuđenih.

ODGOVARAM: Valja reći da se milosrđe ili samilost u nekom subjektu može nalaziti na dva načina: prvo, na način trpnje; drugo, na način izbora. U blaženicima, međutim, neće biti nikakve trpnje u nižem dijelu, ako ona ne proizlazi iz izbora razuma. Stoga će se u njima samilost ili milosrđe nalaziti samo po izboru razuma. Na taj način milosrđe ili samilost nastaje po izboru razuma; primjerice, kada netko želi otkloniti tuđe zlo. Stoga prema onim stvarima, što ih po sudu razuma ne želimo otkloniti, ne možemo imati takvu samilost. Grešnici se, međutim, doklegod žive na ovom svijetu, nalaze u takvom stanju, da se bez nanošenja ikakve štete božanskoj pravednosti mogu preseliti iz stanja bijede i grijeha u stanje blaženstva. Stoga blaženici s razlogom imaju prema njima samilosti: i po izboru volje, pa se kaže da i anđeli i blaženici, isto kao Bog, imaju samilosti prema njima i žele njihovo spasenje; i po trpnji, kao što s njima suosjećaju dobri ljudi koji još žive na ovom svijetu. No u budućem se životu neće moći udaljiti od svoje patnje. Stoga prema njihovoj patnji neće biti sa-

milosti na način pravog izbora. U tom smislu blaženici, koji se budu nalazili u slavi, neće imati nikakve samilosti prema patnjama osuđenih.

Odgovaram na razloge: 1. Ljubav je počelo samilosti onda, kada iz ljubavi možemo poželjeti uklanjanje nečije patnje. No sveti to ne mogu poželjeti iz ljubavi kad je riječ o osuđenima, budući da se to protivi božanskoj pravednosti. Stoga razlog ne vrijedi.

2. Kaže se da je Bog milosrdan u smislu što pomaže onima koje, prema uredbi njegove mudrosti i pravednosti, dolikuje osloboditi od patnje, a ne u smislu što bi se smilovao osuđenima, osim kažnjavajući ih možda izvan već primljene kazne.

Članak 3

Da li se blaženici raduju zbog patnji bezbožnika?

Quodl. 8 q. 7 a. 1 ad 1; *In Psalm.* 36

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se blaženici ne raduju zbog patnji bezbožnika. Naime:

1. Radovati se zbog tuđeg zla spada na mržnju. No u blaženicima neće biti nikakve mržnje. Dakle, oni se neće radovati zbog patnji osuđenih.

2. Osim toga: blaženici će u domovini biti u najvećem stanju suobličeni s Bogom. No »Bog se ne raduje našim patnjama« (Tob 3, 22). Dakle, ni blaženici se neće radovati zbog patnji osuđenih.

3. K tome: ono što je vrijedno prijekora kod onih što još putuju, nipošto se ne može ticati onih koji već u punom blaženstvu uživaju (comprehensores). A čovjeka putnika ponajviše valja prekoriti kad se naslađuje patnjama drugih ljudi, a ponajviše valja pohvaliti kad se zbog tuđih patnji žalosti. Dakle, blaženici se nipošto neće radovati zbog patnji osuđenih.

ALI PROTIV: 1. »Radostan će biti pravednik kad ugleda odmazdu« (Ps 57, 11).

2. »Bit će na zasićenje svim ljudima« (Iz 66, 24). Zasićenje pak označava duševnu okrepu. Dakle, blaženici će se radovati zbog patnji bezbožnika.

ODGOVARAM: Neka stvar može biti predmet radosti na dva načina. Prvo, samo po sebi, to jest kad se čovjek nečemu raduje baš zbog te stvari. Na taj se način sveti neće radovati zbog patnji bezbožnika. – Drugo, nuzgredno, to jest zbog neke pridodane stvari. I na taj će se način sveti radovati zbog patnji bezbožnika, jer će u njima promatrati poredak božanske pravednosti i svoje oslobođenje zbog kojega će se radovati. Stoga će božanska pravednost i njihovo oslobođenje biti uzrok radosti blaženika, dok će patnje osuđenih to biti samo nuzgredno.

Odgovaram na razloge: 1. Radovanje zbog tuđega zla ukoliko je zlo spada na mržnju, dok radovanje zbog tuđega zla uz neku pridodanu stvar ne spada na mržnju. Na taj se način netko katkada može radovati zbog vlastitog zla; primjerice, kad se netko raduje zbog vlastitih nevolja po kojima će priskrbiti zasluge za vječni život, po riječima *Jakobove poslanice* (1, 2): »Smatrajte potpunom radošću, braćo moja, kad upadnete u razne kušnje«.

2. Premda se Bog ne raduje patnjama kao takvima, ipak im se raduje ukoliko ih je odredila njegova pravednost.

3. Kod čovjeka, dok se još nalazi na proputovanju (viator), ne može biti vrijedno pohvale ako se on raduje zbog tuđih patnji kao takvih; vrijedno je pak pohvale ako se on zbog njih raduje ukoliko one imaju pridodanu neku drugu stvar. – Ipak jedan razlog vrijedi za čovjeka putnika, a drugi za blaženika koji je već došao u posjed blaženog gledanja. U čovjeku se putniku, naime, češće javljaju porivi prije razumskog prosuđivanja. Takvi su porivi ipak katkada pohvalni zbog toga što označuju dobru raspoloživost duše, kao što je očigledno u činu sramežljivosti, milosrđa i pokore zbog nekoga grijeha. Kod blaženika, međutim, ne može postojati nikakav poriv ako nije proizišao kao posljedica razumskog prosuđivanja.

PITANJE 98
(S. th. Suppl.)

O VOLJI I UMU OSUĐENIH

Sada ćemo raspravljati o stvarima što spadaju na volju i um osuđenih (usp. p. 97 uvod).

U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na devet pitanja:

1. Da li je volja osuđenih zla?
2. Da li se osuđeni katkada kaju zbog zala što su ih počinili?
3. Da li osuđeni više žele da ne postoje ili da postoje?
4. Da li osuđeni žele da drugi ne budu osuđeni?
5. Da li bezbožnici mrze Boga?
6. Da li osuđeni mogu griješiti?
7. Da li se osuđeni mogu služiti znanjem što su ga ovdje stekli?
8. Da li osuđeni katkada razmišljaju o Bogu?
9. Da li osuđeni gledaju slavu blaženih?

Članak 1

Da li je svaka volja osuđenih zla?

1 q. 64 a. 2; 1-2 q. 85 a. 2 ad. 3; *Sent.* 2 d 7 q. 1 a. 2;
Cont. Gent. 4, 93; *Q. de anima* a. 17 ad 7; *Compend. theol.* c 174

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nije svaka volja osuđenih zla. Naime:

1. Dionizije u 4. poglavlju knjige *O božanskim imenima*[1] kaže da đavoli »teže za dobrim i najboljim, za postojanjem, životom i umnom spoznajom«. Budući da se osuđeni ljudi ne nalaze u gorem položaju od đavola, čini se da i oni mogu imati dobru volju.

1 § 23: PG 3, 725; S. Th., lect. 19.

2. Osim toga: zlo je, kako kaže Dionizije[2], čin koji je »posve lišen volje«. Dakle, ako osuđeni nešto žele, onda to žele ukoliko je dobro ili ima izgled dobroga. No volja, koja je po sebi usmjerena na dobro, jeste dobra. Dakle, osuđeni mogu imati dobru volju.

3. Još nešto: neki, koji su za vrijeme svoga života imali neke kreposne običajne navike (habitus virtutum), također će biti osuđeni; primjerice, pogani koji su imali političke (građanske) kreposti. A iz kreposnih običajnih navika proizlazi hvalevrijedna volja. Dakle, u nekim se osuđenima može nalaziti hvalevrijedna volja.

ALI PROTIV: 1. Tvrdokorna se volja može pokrenuti samo na zlo (I p. 64, čl. 2). A osuđeni će ljudi biti tvrdokorni poput đavola. Dakle, njihova volja nikada ne može biti dobra.

2. Osim toga: kao što se volja blaženika odnosi prema dobru, tako se i volja osuđenih odnosi prema zlu. No blaženici nikada nemaju zlu volju. Dakle, ni osuđeni nikada nemaju dobru volju.

ODGOVARAM: U osuđenima možemo promatrati dvostruku volju, to jest razumsku i prirodnu volju (voluntas deliberativa et naturalis). Prirodnu volju osuđeni nemaju po sebi, nego su je primili od Začetnika prirode, koji je u prirodu usadio tu sklonost što se naziva prirodna volja. Stoga, budući da u osuđenima ostaje priroda, u njima će se nalaziti i dobra prirodna volja.

No razumsku volju stiču sami po sebi, jer je u njihovoj moći voljom se usmjeriti na ovo ili ono. A ta je volja u njima zla. I to zato što su se potpuno okrenuli od posljednje svrhe kao predmeta ispravne volje, a nijedna volja ne može biti dobra, ako nije usmjerena prema netom spomenutoj svrsi. Stoga, premda oni teže za nekim dobrom, ne teže za njim na ispravan način da bi se po tom činu težnje njihova volja mogla nazvati dobrom.

Odgovaram na razloge: 1. Valja reći da Dionizijevu misao treba shvatiti u smislu prirodne volje koja se sastoji u prirodnom usmjeravanju prema nekom dobru. A ipak se ta prirodna sklonost njihovom zloćom izopačuje,

2 Ib.: PG 3, 732; S. Th., lect. 22.

budući da to dobro, za kojim po prirodi čeznu, žele pod vidom nekih zlih okolnosti.

2. Zlo kao zlo ne pokreće volju, nego ukoliko je ono ocijenjeno kao dobro. A iz zloće osuđenih proizlazi da ono što je zlo procjenjuju kao dobro. Stoga je njihova volja zla.

3. Običajna navika političkih kreposti ne ostaje u duši kad se ona odijeli od tijela (in anima separata), budući da se te kreposti izvršavaju samo u građanskom životu koji ne ostaje poslije ovozemaljskog života. A kad bi i ostale, nikada ne bi prešle u čin, jer bi bile kao sputane zbog tvrdokornosti pameti.

Članak 2

Da li se osuđeni kaju zbog zala što su ih počinili?

2-2 q. 13 a. 4; 3 q. 86 a. 1; *Sent.* 4 d. 14 q. 1 a. 3 q.[a]4; *In Heb.* 12 lect. 3; *Comp. theol.* c. 175

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se osuđeni nikada ne kaju zbog zala što su ih počinili. Naime:

1. Bernardo u knjizi Tumačenje *Pjesme nad pjesmama*[1] kaže da osuđeni uvijek teži za zlom što ga je učinio. Dakle, osuđeni se nikada ne kaje zbog učinjenog grijeha.

2. Osim toga: kad bi čovjek mogao poželjeti da nije nikada sagriješio, značilo bi da ima dobru volju. No osuđeni neće imati dobru volju (p. 1). Dakle, osuđeni neće nikada poželjeti da nisu sagriješili.

3. K tome: Ivan Damascenski[2] kaže da »ono što ljudima predstavlja smrt, anđelima predstavlja pad«. No anđeoska se volja poslije pada ne može promijeniti, pa on nije kadar odstupiti od izbora kojim je prije sagriješio (I p. 64 čl. 2). Dakle, ni osuđeni se ne mogu kajati zbog grijeha koje su sami učinili.

4. Napokon: veća će biti izopačenost osuđenih u paklu od izopačenosti grešnika na ovom svijetu. A neki se ljudi na ovom svijetu ne kaju zbog grijeha što su ih učinili. Događa se to zbog zaslijepljenosti pameti, poput krivovjera-

1 Cf. *De consid.* l. 5 c. 12: PL 182, 802; *De grat. et lib. arb.* c. 9: PL 182, 1017.
2 *De fide orth.* l. 2 c. 4: PG 94, 877.

ca, ili zbog tvrdokornosti, poput »onih koji se raduju kad učine zlo i kliču u najodvratnijim zloćama« (Izr 2, 14). Dakle, ni osuđeni se u paklu neće kajati zbog grijeha.

ALI PROTIV: 1. U *Knjizi Mudrosti* (5, 3) o osuđenima čitamo: »Govorit će među sobom puni kajanja«.

2. Osim toga: Filozof u IX knjizi *Etike*[3] kaže da će se »kajanjem napuniti izopačeni«. Sada se, naime, žaloste zbog onoga u čemu su prije uživali. Dakle, budući da su u najvećoj mjeri izopačeni, osuđeni će se i najviše kajati.

ODGOVARAM: Čovjek se može zbog nečega kajati na dva načina: prvo, po sebi; drugo, nuzgredno. Po sebi se zbog grijeha kaje onaj koji mrzi grijeh zbog toga što je grijeh. Nuzgredno se pak kaje onaj koji mrzi grijeh zbog nečega što mu je pridodano, to jest zbog kazne ili nečeg sličnog. Stoga se zločesti neće kajati, ukoliko se kajanje shvati na prvi način, zbog grijeha, jer grešna i zla volja u njima i nadalje ostaje. Kajat će se, međutim, nuzgredno, jer će se žalostiti zbog kazne što će je za grijeh ispaštati.

Odgovaram na razloge: 1. Osuđeni žele zloću, ali nastoje izbjeći kaznu. Stoga se nuzgredno kaju zbog učinjene opačine.

2. Kad netko poželi da nije nikada sagriješio zbog rugobe opačine, onda je to dobra volja. No, osuđeni neće imati dobru volju.

3. Osuđeni će se kajati zbog grijeha i bez nekog odvraćanja volje, jer u grijesima neće izbjegavati ono što su prije željeli, nego nešto drugo, to jest kaznu.

4. Koliko god bili tvrdokorni, ljudi se na ovom svijetu nuzgredno kaju zbog svojih grijeha ako za njih budu kažnjeni; jer, kako kaže Augustin u knjizi *Osamdeset i tri pitanja*[4]: »Gledamo i najokrutnije životinje kako se zbog boli pred kaznama uzdržavaju i od najvećih naslada«.

3 C. 4 n. 10 (Bk 1166b 24): S. Th., lect. 4.
4 Q. 36: PL 40, 25.

Članak 3

Da li osuđeni ispravnim i slobodnim razumom mogu poželjeti da ne postoje?

1 q. 5 a. 2 ad 3; *De verit.* q. 22 a. 1 ad 7; *In Mt.* 26

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da osuđeni ispravnim i slobodnim razumom ne mogu poželjeti da ne postoje. Naime:

1. U knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[1] Augustin kaže: »Promotri koliko je dobro samo postojanje; i blaženici i osuđeni za njim čeznu«. Veće je, naime, dobro postojanje, pa i jadno postojanje, nego nikakvo postojanje.

2. Osim toga: Augustin na onom mjestu[2] to ovako dokazuje. Predizbor pretpostavlja izbor. A ne-postojanje ne podliježe izboru, budući da se ne pojavljuje u obličju dobra, jer je ništavilo. Dakle, ne-postojanje ne može osuđenima biti poželjnije nego postojanje.

3. K tome: veće zlo valja više izbjegavati. A ne-postojanje je najveće zlo, budući da u potpunosti uklanja svako dobro, i to tako da ne ostavlja ništa. Dakle, ne-postojanje valja više izbjegavati nego postojanje, pa bilo ono i bijedno postojanje. I tako smo došli do istoga zaključka kao i prije.

ALI PROTIV: 1. U knjizi *Otkrivenja* (9, 6) čitamo: »U one će dane ljudi tražiti smrt, a smrt će bježati od njih«.

2. Osim toga: patnja osuđenih nadilazi svaku »patnju« svijeta. A da bi izbjegli patnju ovoga svijeta, neki ljudi požele umrijeti. Stoga se u *Sirahovoj knjizi* (41, 3-4) kaže: »O smrti, odluka je tvoja dobrodošla čovjeku ubogu i bez snage, istrošenu starcu, izmorenu brigama, i onomu koji gubi mudrost«. Dakle, tim prije osuđeni slobodnim razumom trebaju željeti da ne postoje.

ODGOVARAM: Ne-postojanje možemo promatrati na dva načina. Prvo, po sebi. I u tom smislu ono nipošto ne može biti predmet težnje, budući da ne podrazumijeva nikakav smisao dobra, nego je čista lišenost dobra. — Drugo, možemo ga promatrati kao nešto što odnosi kaznu ili

1 L. 3 c. 7: PL 32, 1280.
2 Ib., c. 8: PL 32, 1281.

životnu bijedu. I u tom smislu ne-postojanje poprima smisao dobra, jer biti bez zla predstavlja već neko dobro, kako kaže Filozof u V knjizi *Etike*[3]. I na taj je način osuđenima bolje ne-postojati nego jadno postojati. Stoga u *Matejevu evanđelju* (26, 24) čitamo: »Bolje bi bilo onom čovjeku da se nije ni rodio«. A na Jeremijin stavak (20, 14): »Proklet bio dan kad se rodih« itd., Jeronimova Primjedba[4] veli: »Bolje je ne-postojati nego bijedno postojati«. I u tom smislu osuđeni mogu po slobodnoj razumskoj odluci (ratione deliberativa) predodabrati ne-postojanje (I p. 3 čl. 2 odg. na 3. razlog).

Odgovaram na razloge: 1. Augustinovu misao valja shvatiti u smislu što čovjek ne može izabrati ne-postojanje kakvo je u sebi, nego ga može izabrati nuzgredno, to jest ukoliko ono predstavlja kraj patnje. A kad se tvrdi da svi ljudi po prirodi teže za postojanjem i životom, »to ne treba shvatiti obzirom na jadni i raspadljivi život, i na život koji se sastoji od samih žalosti«, kako kaže Filozof u IX knjizi *Etike*[5].

2. Ne-postojanje čovjek ne može izabrati onako kakvo je u sebi, nego samo nuzgredno, kako je već rečeno (odg. na 1. razlog).

3. Premda je ne-postojanje najveće zlo, jer je lišenost postojanja, ipak je veoma dobro, jer čovjeka oslobađa od patnje koja je najveće zlo. I u tom smislu čovjek može izabrati ne-postojanje.

Članak 4

Da li osuđeni u paklu žele da i drugi ljudi, koji još nisu osuđeni, budu osuđeni?

Quodl. 8 q. 7 a. 2

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da osuđeni u paklu ne žele da drugi ljudi, koji još nisu osuđeni, budu osuđeni. Naime:

1. U *Lukinu evanđelju* (16, 27, 28) govori se o bogatašu

3 C. 1. n. 10 (Bk 1129b 28): S. Th., lect. 1.
4 *Ordin.;* Hieron., *In Ier.* 20, 14 l. 4: PL 24, 838.
5 C. 9 n. 8 (Bk 1170a 22): S. Th., lect. 11.

koji je molio za svoju braću »da ne dođu u mjesto muka«. Dakle, iz istoga razloga i drugi osuđeni ne žele da njihovi prijatelji, koji im nisu braća po tijelu, budu osuđeni u paklu.

2. Osim toga: neuredne sklonosti neće biti uklonjene od osuđenih. A neki su osuđeni neuredno ljubili neke ljude koji još nisu osuđeni. Dakle, oni im ne žele zlo, to jest da budu osuđeni.

3. Još nešto: osuđeni ne žele da im se patnja poveća. A kad bi više ljudi bilo osuđeno, veća bi bila njihova patnja, kao što i povećanje broja blaženika povećava radost blaženika. Dakle, osuđeni ne žele da već spašeni ljudi budu osuđeni.

ALI PROTIV: 1. Riječi proroka *Izaije* (14, 9): »Dižu se s prijestolja«, Primjedba[1] ovako tumači: »Utjeha je zločestih ljudi ako imaju mnogo sudrugova kad sami pate«.

2. Osim toga: osuđeni su u najvećem stupnju zavidni. Dakle, oni se žaloste zbog sreće blaženika i žele da blaženici budu osuđeni.

ODGOVARAM: Kao što će se u blaženicima u domovini nalaziti najsavršenija ljubav, tako će se u osuđenima nalaziti najsavršenija mržnja. Stoga, kao što će se sveti radovati zbog svih dobara, tako će se osuđeni žalostiti zbog svih dobara. U tome smislu i samo promatranje sreće svetih u najvišem stupnju žalosti osuđene, pa kod *Izaije* (26, 11) nalazimo: »Nek vide i postide se, nek ih proguta revnost za narod, nek ih proždre oganj pripravljen dušmanima tvojim«. Stoga osuđeni žele da svi blaženici budu osuđeni.

Odgovaram na razloge: 1. U osuđenima će biti tolika zavist, da će zavidjeti i slavi svojih bližnjih, budući da se sami nalaze u najvećoj bijedi. Naime, već se to događa i u ovom životu kad među ljudima poraste zavist. No ipak će osuđeni manje biti zavidni svojim bližnjima nego drugim ljudima. I veća će biti njihova patnja ako svi njihovi bližnji budu osuđeni, a drugi se ljudi spase, nego ako se ipak neki od njihovih bližnjih spase. U tom je smislu bogataš i molio da njegova braća budu oslobođena od patnje; znao je, naime, da će neki biti izbavljeni. Inače je više volio

1 *Ordin.* Hieron., *In Is.* 14, 9 1. 5: PL 24, 165.

da njegova braća budu osuđena zajedno sa svim drugim ljudima.

2. Ljubav što se ne zasniva na čestitosti lako se raskida, a posebice kod zločestih ljudi, kako kaže Filozof u VIII knjizi *Etike*[2]. Stoga osuđeni neće sačuvati prijateljstvo prema onima koje su neuredno ljubili. No njihova će volja ostati izopačena, budući da će uzrok te neuredne ljubavi i nadalje ljubiti.

3. Premda se povećanjem broja osuđenih povećava patnja pojedinaca, ipak će u tolikoj mjeri porasti mržnja i zavist, da će osuđeni radije izabrati veću patnju, ali zajedno s drugima, nego manju a da je sami podnose.

Članak 5

Da li osuđeni mrze Boga?

1 q. 60 a. 5 ad 5; 2-2 q. 34 a. 1; *De verit.* q. 22 a. 2 ad 3

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da osuđeni ne mrze Boga. Naime:

1. Dionizije u 4. poglavlju knjige *O božanskim imenima*[1] kaže da svi ljudi ljube dobro i lijepo kao uzrok svake dobrote i ljepote. A to je Bog. Dakle, Boga nitko ne može mrziti.

2. Nitko ne može mrziti samu dobrotu, kao što nitko ne može željeti samu zloću, budući da je zlo čin »što nikako ne proizlazi iz volje« (involuntarium), kako kaže Dionizije u 4. poglavlju knjige *O božanskim imenima* (usp. bilj. 2). A Bog je sama dobrota. Dakle, nitko ne može mrziti Boga.

ALI PROTIV navedenih razloga su riječi *Psalma* (72, 23): »Oholost onih koji su te mrzili sve više se uzdiže«.

ODGOVARAM: Volja se giba posredstvom dobra ili zla što ga je spoznala. Boga pak možemo spoznati na dva načina: kakav je u sebi, i na taj ga način spoznavaju blaženici koji ga gledaju po bîti; i po učincima, i na taj ga način spoznajemo mi i osuđeni. Onakav kakav je sam u sebi, Bog se dopada svakoj volji, budući da je po svojoj bîti sama dobrota. Tkogod je stoga vidio Boga po bîti, ne može ga mrzi-

2 C. 8 n. 5 (Bk 1159b 7): S. Th., lect. 8.

1 § 10: PG 3, 708.

ti. – No neki se njegovi učinci protive volji, ukoliko se suprotstavljaju njezinu predmetu težnje. U tom smislu netko može mrziti Boga, ne kakav je on u samome sebi, nego zbog njegovih učinaka.

Osuđeni, dakle, koji do spoznaje Boga dolaze činom pravednosti, to jest patnje, mrze ga kao i samu patnju što je ispaštaju.

Odgovaram na razloge: 1. Dionizijevu misao valja shvatiti u smislu prirodne težnje, koja se u osuđenima izopačuje onim što se dodaje po slobodnoj volji (ex deliberata voluntate), kako je već rečeno.

2. Razlog bi vrijedio, kad bi osuđeni promatrali Boga u njemu samome, ukoliko je on, naime, po bîti sama dobrota.

Članak 6

Da li osuđeni mogu griješiti?

2-2 q. 13 a. 4 ad 2; *Sent.* 1 d. 48 a. 3 ad 2

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da osuđeni mogu griješiti. Naime:

1. Osuđeni imaju »zlu volju«, kako se to kaže u (Magistrovu) tekstu (dist. 50 pogl. 1). A zlom voljom, što su je imali na ovome svijetu (hic), mogli su griješiti (demeruerunt). Kad, dakle, na drugom svijetu (ibi) ne bi mogli griješiti, znači da bi iz svoga prokletstva izvlačili dobit.

2. Osim toga: osuđeni se nalaze u istom položaju kao i đavli. A đavli su poslije svoga pada mogli griješiti. Stoga je Bog zmiji, koja je čovjeka navela na grijeh, izrekao kaznu, kako čitamo u *Knjizi Postanka* (3, 14-15). Dakle, i osuđeni mogu griješiti.

3. Još nešto: grešni čin (actus inordinatus), što proizlazi iz slobodnog rasuđivanja, ne opravdava čovjeka ni onda kada nastupi neka grešna prisila što ju je čovjek sam prouzrokovao. Naime, »pijanac zaslužuje dvostruku pokudu«, ako zbog pijanstva načini neki grijeh, kako se govori u III knjizi *Etike*[1]. A osuđeni su sami sebi uzrok vlastite tvrdokornosti, po kojoj su postali podložni nekoj grešnoj prisili.

1 C. 5 n. 8 (Bk 1113b 21): S. Th., lect. 11.

Dakle, budući da njihovi grešni čini proizlaze iz slobodnog rasuđivanja, nipošto ih to ne opravdava od grijeha (demeritum).

ALI PROTIV: 1. Kazna se odmjerava prema težini krivnje. No izopačena volja kod osuđenih proizlazi iz tvrdokornosti, a ona je njihova kazna. Dakle, izopačena volja osuđenih nije krivnja po kojoj bi mogli griješiti.

2. Nakon isteka posljednjeg ročišta ne preostaje više nikakvo gibanje prema dobru ili prema zlu. A osuđeni su, poglavito poslije sudnjega dana, došli do posljednjeg ročišta na kojem je izrečeno njihovo prokletstvo, budući da će to »biti svršetak dviju država«, kako govori Augustin.[2] Dakle, osuđeni poslije sudnjega dana izopačenom voljom neće griješiti, budući da bi se time povećavalo njihovo prokletstvo.

ODGOVARAM: Kad je riječ o osuđenima, valja razlikovati vrijeme prije i poslije suda. Svi se, naime, općenito slažu u tome da poslije sudnjega dana neće više biti nikakve zasluge ili grijeha (meritum vel demeritum). Razlog je tomu taj što su zasluga ili grijeh usmjereni prema nekom dobru ili prema nekom zlu, što ga nadalje valja slijediti. Poslije sudnjega pak dana bit će konačni dovršetak dobara ili zala, tako da se neće moći više dodati ni trunak dobra ili zla. Stoga dobra volja kod blaženih neće biti zasluga nego nagrada, kao što ni zla volja kod osuđenih neće biti njihov grijeh nego kazna. »Glavna se kreposna djelovanja sastoje u sreći, a glavna djelovanja njima suprotna sastoje se u patnji«, kaže se u I knjizi *Etike*.[3]

No prije sudnjega dana, tvrde neki, blaženi mogu sticati zasluge, kao što osuđeni mogu griješiti. — To se, međutim, ne može dogoditi obzirom na bît nagrade ili glavne kazne (praemium essentialis vel poena principalis), budući da je i jedna i druga, što se toga tiče, već prispjela do posljednjeg ročišta. No ipak se to može dogoditi obzirom na nuzgrednu nagradu ili drugotnu kaznu (praemium accidentalis vel poena secundaria), koje se mogu povećavati sve do sudnjega dana. To je naročito slučaj kod đavola ili dobrih anđela, budući da svojom službom neke ljude privlače na put spa-

2 *Enchir.* c. 111: PL 40, 284.
3 C. 10 n. 9 (Bk 1100b 9): S. Th., lect. 16.

senja, čime se povećava radost dobrih anđela, ili ih odvlače na put prokletstva, čime se povećava patnja đavola.

Odgovaram na razloge: 1. Najveći se gubitak (summum incommodum) sastoji u tome, što su osuđeni dospjeli do vrhunca zala, pa više nisu kadri griješiti. Stoga je očigledno da iz grijeha ne mogu izvlačiti dobitak (commodum).

2. Zadaća osuđenih ljudi nije mamiti na propast druge ljude, kao što je to zadaća đavola. Stoga oni mogu griješiti pod vidom drugotne kazne.

3. Osuđeni nisu opravdani od krivnje zbog toga što su griješili po nekoj prisili, nego zbog toga što su već bili prispjeli do vrhunca zala.

Ipak grešna prisila, koju smo mi sami uzrokovali, opravdava od krivnje ukoliko je prava prisila, budući da svaki grijeh ima proizići iz slobodne volje. A to što ne opravdava, događa se zbog toga što je ona proizišla iz prethodne volje. Stoga se čini da se svaki grijeh slijedeće krivnje svodi na prvu krivnju.

Članak 7

Da li se osuđeni mogu služiti znanjem što su ga stekli na ovom svijetu?

U vezi sa sedmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se osuđeni ne mogu služiti znanjem što su ga stekli na ovom svijetu. Naime:

1. U promatranju znanja nalazi se najveća radost. No u osuđenima nema nikakve radosti. Dakle, osuđeni se ne mogu služiti znanjem što su ga prije imali po nekom promatranju.

2. Osim toga: osuđeni se nalaze u većim mukama nego što su neke muke na ovom svijetu. No kad se čovjek na ovom svijetu nalazi u najvećim patnjama, nije kadar razmišljati o nekim umnim zaključcima i odvojiti se od patnji što ga muče. Dakle, tim su manje kadri to učiniti osuđeni u paklu.

3. Još nešto: osuđeni su podložni vremenu. A duljina vre-

mena uzrok je zaborava, kaže se u IV Knjizi *Fizike*[1]. Dakle osuđeni će zaboraviti ono što su ovdje imali.

ALI PROTIV: 1. U *Lukinu evanđelju* (16, 25) osuđenom su bogatašu upućene ove riječi: »Sjeti se da si primio svoje dobro« itd. Dakle, osuđeni će razmišljati o onome što su ovdje znali.

2. Misaoni izrazi (species intelligibiles) ostaju u duši i kad se ona odijeli od tijela, kako je prije rečeno.[2] Kad se, dakle, njima ne bi mogli služiti, oni bi se uzalud nalazili u njima.

ODGOVARAM: Kao što se u svrhu ostvarenja savršenog blaženstva svetih u njima neće nalaziti ništa što nije predmet njihove radosti, tako se u osuđenima neće nalaziti ništa što nije predmet i uzrok njihove žalosti; i ništa neće nedostajati što može pripadati žalosti, kako bi njihova patnja bila potpuna. Promatranje, dakle, nekih spoznatih stvari u odnosu na nešto, unosi radost, i to ili od strane spoznajnih predmeta, ukoliko su oni predmet ljubavi, ili od strane same spoznaje, ukoliko je ona prikladna i savršena. No to promatranje može biti također i razlog žalosti, i to od strane spoznajnih predmeta koji mogu ražalostiti, i od strane same spoznaje, ukoliko čovjek promatra njezinu nesavršenost, to jest kad uočava da nije kadar spoznati neku stvar za čijim savršenstvom teži.

U tom će, dakle, smislu osuđeni stvarno promatrati ono što su prije znali, i to kao predmet žalosti, a ne kao uzrok radosti. Promatrat će, naime, i zla što su ih počinili i zbog kojih su osuđeni, ali i ljubljena dobra što su ih izgubili, pa će im jedno i drugo biti uzrok patnji. Jednako će se patiti i zbog toga što će uvidjeti da je znanje, što su ga imali o spekulativnim stvarima, nesavršeno znanje i da su izgubili najveće njegovo savršenstvo što su ga mogli steći.

Odgovaram na razloge: 1. Premda promatranje po sebi donosi užitak, ipak neka nuzgredna stvar može biti uzrok žalosti. A to će se dogoditi u osuđenima.

2. Na ovom je svijetu duša povezana s raspadljivim tijelom. Stoga time što se tijelo žalosti, postaje zapreka promatranju duše. No u budućem životu tijelo neće na taj na-

1 C. 13 n. 8 (Bk 222b 19): S. Th., lect. 22.
2 Q. 70 a. 2 ad 3; *In. Sent.* 3 d. 31 q. 2 a. 4; cf. 1 q. 89 a. 6.

čin utjecati na dušu, nego koliko god se tijelo bude mučilo, duša će ipak veoma jasno promatrati stvari koje će joj biti uzrok žalosti.

3. Vrijeme je uzrok zaborava samo nuzgredno, ukoliko je, naime, gibanje, kojega je ono mjera, uzrok promjene. No poslije sudnjega dana neće biti nebeskog gibanja. Dakle, neće postojati ni zaborav kolika god bila duljina vremena. A prije sudnjega dana odijeljena se duša ne mijenja nebeskim gibanjem po svom raspoloženju.

Članak 8

Da li će osuđeni razmišljati o Bogu?

U vezi sa osmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da će osuđeni katkada razmišljati o Bogu. Naime:

1. Čovjek može stvarno mrziti samo ono o čemu razmišlja. A osuđeni će mrziti Boga, kako se kaže u (Magistrovu) tekstu (dist. 50 pogl. 2). Dakle, osuđeni će katkada razmišljati o Bogu.

2. Osim toga: osuđeni će imati grižnju savjesti (p. 97 čl. 2). A grižnja savjesti dolazi zbog čina učinjenih protiv Boga. Dakle, osuđeni će katkada razmišljati o Bogu.

ALI PROTIV navedenih razloga je činjenica što čovjek na najsavršeniji način razmišlja onda kada razmišlja o Bogu. A osuđeni će se nalaziti u najnesavršenijem stanju. Dakle, osuđeni neće razmišljati o Bogu.

ODGOVARAM: Boga možemo promatrati na dva načina. Prvo, kakav je u sebi, ali i po njegovim vlastitostima, to jest kao počelo svake dobrote. Na taj način Boga nipošto ne možemo promatrati bez duhovne radosti. Dakle, na taj ga način osuđeni nikada neće promatrati. — Drugo, možemo ga promatrati po nečemu što je Bogu gotovo nuzgredno, u njegovim učincima, kao što je kažnjavanje, ili nešto tomu slično. U tom smislu razmišljanje o Bogu može prouzročiti žalost. Dakle, na taj će način osuđeni razmišljati o Bogu.

Odgovaram na razloge: 1. Osuđeni mrze Boga samo zbog kazne i zabrane onih stvari što odgovaraju nji-

hovoj zloj volji. Stoga će osuđeni Boga promatrati samo kao onoga koji kažnjava i zabranjuje.

Time smo također odgovorili i na DRUGI RAZLOG: Grižnja savjesti, naime, ne postoji zbog grijeha, nego zbog toga što se on protivi božanskoj zapovijedi.

Članak 9

Da li osuđeni gledaju slavu blaženika?

Quodl. 8 q. 7 a. 1

U vezi s devetim pitanjem postupamo ovako. Čini se da osuđeni ne gledaju slavu blaženih. Naime:

1. Udaljenija je od osuđenih slava blaženih, nego ona djela koja se obavljaju na ovom svijetu. A osuđeni ne gledaju ona djela koja se u odnosu na nas ovdje obavljaju. Stoga Grgur u XII knjizi *Moralke*[1], na riječi *Jobove knjige* (14, 21): »Bilo da su mu djeca prezrena« itd., kaže: »Kao što živi ne znaju za mjesto gdje se nalaze duše umrlih, tako ni mrtvi, koji su živjeli u tijelu, ne znaju one koji još žive u tijelu niti kako se prema njima ophode«. Dakle, osuđeni su tim manje kadri gledati slavu blaženih.

2. Osim toga: ono što je bilo dopušteno svetima u ovom životu kao veliki dar, nikada neće biti dopušteno osuđenima. A Pavlu je kao veliki dar bilo dopušteno promatrati život na drugom svijetu u kojemu sveti žive vječno s Bogom, kako čitamo u *Drugoj poslanici Korinćanima* (12, 2) i u Primjedbi[2]. Dakle, osuđeni neće gledati slavu svetih.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Lukinu evanđelju* (16, 23) čitamo: »Bogataš usred strašnih muka podiže oči te izdaleka opazi Abrahama i Lazara u njegovu krilu«.

ODGOVARAM: Osuđeni prije sudnjega dana gledaju blažene u slavi, no ne tako da imaju spoznaju o njihovoj slavi kakva ona jeste, nego im je samo dano da spoznaju kako se blaženi nalaze u nekoj neprocjenjivoj slavi. To će biti uzrok njihove žalosti, kako zbog zavisti, jer će se žalostiti zbog njihove sreće, tako i zbog činjenice što su sami izgubili tu slavu. Stoga *Knjiga Mudrosti* (5, 2) o bezbožnicima

1 C. 21: PL 75, 999.
2 Interl.; Lombardi: PL 192, 79.

govori: »Kad ga ugledaju, uzdrhtat će od silnoga straha«. No poslije sudnjega dana u potpunosti će biti lišeni gledanja blaženih. Time se pak njihova patnja neće umanjiti, nego povećati. Oni će, naime, imati sjećanje na slavu blaženih, koju će vidjeti na sudu ili još prije suda, i to će biti uzrok njihove patnje. Osim toga, osuđeni će patiti i zbog toga što će se uvjeriti da su sami postali nedostojni čak i promatrati onu slavu koju su sveti zaslužili.

Odgovaram na razloge: 1. Osuđeni se u paklu neće toliko žalostiti zbog onih djela što se obavljaju u ovom životu, koliko će se žalostiti kad ugledaju slavu svetih. Stoga osuđenima neće na isti način biti pokazana djela što se obavljaju na ovom svijetu, na koji će im biti pokazana slava svetih, premda će im također od djela, što se obavljaju na ovom svijetu, biti pokazana ona koja mogu u njima povećati žalost.

2. Pavao je ugledao život što ga sveti provode s Bogom da bi stekao iskustvo o njemu i da bi mu se savršenije u budućnosti nadao. To pak nije slučaj kod osuđenih. Stoga ovaj razlog ne vrijedi.

C
ETIKA I FILOZOFIJA PRAVA

1. ETIČKE NORME DJELOVANJA

PITANJE 61

(S. th. I-II)

O OSNOVNIM KREPOSTIMA

Sada ćemo raspravljati o osnovnim krepostima (usp. p. 58 uvod).

U vezi s tom temom odgovorit ćemo na pet pitanja:

1. Da li se ćudoredne kreposti imaju nazivati osnovnima ili glavnima?
2. O njihovu broju.
3. Koje su to kreposti?
4. Da li se one međusobno razlikuju?
5. Da li se one prikladno dijele na građanske, čistilišne, kreposti pročišćene duše i uzorne kreposti?

Članak 1

Da li se ćudoredne kreposti imaju nazivati osnovnim ili glavnim krepostima?

Dolje q. 66 a. 4; *Sent.* 3 d. 33 q. 2 a. 1 q.[a]2; *De virtut.* q. 1 a. 12 ad 24; q. 5 a. 1

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se ćudoredne kreposti ne trebaju nazivati osnovnim ili glavnim krepostima. Naime:

1. »Ono što se dijeli po suprotnosti, ima zajedničku narav«, kaže se u *Predikamentima.*[1] Stoga jedno nije glavnije od drugoga. No sve kreposti po suprotnosti dijele rod kreposti. Dakle, nijedna se krepost ne treba nazivati glavnom.

2. Osim toga: glavniju zadaću (finis) imaju one stvari koje su usmjerene prema svrsi (finis). A bogoslovne su krepo-

1 C. 10 n. 3 (Bk 14b 33).

sti usmjerene prema svrsi, dok su osnovne kreposti usmjerene prema onim stvarima, koje su usmjerene prema svrsi. Dakle, ćudoredne kreposti ne treba nazivati glavnim ili osnovnim krepostima, nego radije bogoslovnim krepostima.

3. Još nešto: glavnija je ona stvar, koja proizlazi iz bîti, nego ona, koja nastaje nekim udioništvom. A umne kreposti pripadaju razumskom dijelu po bîti, dok ćudoredne kreposti pripadaju razumskom dijelu po udioništvu, kako je ranije rečeno.[2] Dakle, ćudoredne kreposti nisu glavne, nego su one radije umne kreposti.

ALI PROTIV navedenih razloga su Ambrozijeve riječi u *Tumačenju Lukina evanđelja.*[3] Izlažući Lukinu rečenicu (6, 20): »Blaženi siromašni duhom«, Ambrozije kaže: »Znamo da postoje četiri osnovne kreposti, to jest umjerenost, pravednost, razboritost i (duševna) jakost«. Te su pak kreposti ćudoredne kreposti. Dakle, ćudoredne su kreposti osnovne.

ODGOVARAM: Kad govorimo općenito o krepostima, onda podrazumijevamo govor o ljudskim krepostima. A ljudska je krepost, kako je prije rečeno (p. 56 čl. 3), ono što se takvim naziva po savršenom pojmu kreposti, a ona zahtijeva ispravnost težnje. Ta, naime, krepost ne samo da daje mogućnost ispravnog djelovanja, nego je također uzrok i same upotrebe dobrog djela. A po nesavršenom pojmu kreposti, krepost se naziva ono što ne traži ispravnost težnje, budući da daje samo mogućnost ispravnog djelovanja, a nije uzrok upotrebe dobrog djela. A očigledno je da je savršena stvar glavnija od nesavršene. Stoga kreposti, što sadrže ispravnost težnje, nazivamo glavnima. Takve su ćudoredne kreposti, a među umnim krepostima takva je samo razboritost, koja je na neki način i ćudoredna krepost, i to po svom predmetu, kako proizlazi iz onoga što smo ranije govorili (p. 57 čl. 4; p. 58 čl. 3 odg. na 1. razlog). Stoga se opravdano među ćudoredne kreposti uvrštavaju one, koje nazivamo glavnim ili osnovnim krepostima.

Odgovaram na razloge: 1. Kad se jednoznačni rod dijeli na svoje vrste, tada se dijelovi, koji se nalaze u

2 Q. 56 a. 6 ad 2; q. 58 a. 3; q. 9 a. 4 arg. 2.
3 L. 5 super Lc. 6, 20: PL 15, 1738.

diobi, jednako odnose prema pojmu roda, premda je po prirodi stvari jedna vrsta glavnija i savršenija od druge, kao čovjek od drugih živih bića. No kada je riječ o diobi nekih sličnoznačnih tvari, koje se mogu priricati mnogima prema prvotnom i drugotnom značenju, tada nema zapreke da jedan bitak bude glavniji od drugoga, pa i po zajedničkom poimanju, kao što se kaže da je supstancija glavnije biće od akcidencije. Takva je upravo podjela kreposti na različite rodove kreposti, i to stoga što se razumska vrednota (bonum rationis) ne nalazi po istom poretku u svima.

2. Bogoslovne su kreposti iznad čovjeka, kako je gore rečeno (p. 58. čl. 3 odg. na 3. razlog). Stoga se one ne nazivaju u pravom smislu ljudskim krepostima, nego »nadljudskim« krepostima ili božanskim krepostima.

3. Ostale umne kreposti, što proizlaze iz razboritosti, premda su glavnije od ćurodrednih u odnosu na subjekt, ipak nisu glavnije u odnosu na pojam kreposti koji promatra vrednotu (bonum), što je predmet težnje.

Članak 2

Da li ima četiri osnovne kreposti?

Dolje q. 66 a. 4; *Sent.* 3 d. 33 q. 2 a. 1 q[a]3; *Ethic.* 2 lect. 8; *De virtut.* q. 1 a. 12 ad 25; q. 5 a. 1

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nema četiri osnovne kreposti. Naime:

1. Razboritost upravlja ostalim ćurodrednim krepostima, kao što proizlazi iz onoga što smo prije govorili (p. 58 čl. 4). A ono što upravlja drugima, uvijek je glavnije. Dakle, samo je razboritost glavna krepost.

2. Osim toga: glavne su kreposti na neki način ćudoredne. A na ćudoredno nas djelovanje usmjerava praktički razum i ispravna težnja, kako se kaže u IV knjizi *Etike*[1]. Dakle, postoje samo dvije osnovne kreposti.

3. K tome: i među ostalim krepostima jedna je glavnija od druge. No da bi se neka krepost mogla nazvati glavnom, nije uvjet da ona bude glavna u odnosu na sve ostale,

1 C. 2 n. 2 (Bk 1139a 24): S. Th., lect. 2.

nego u odnosu na neke. Dakle, čini se da ima mnogo više glavnih kreposti.

ALI PROTIV navedenih razloga Grgur u II knjizi *Moralke*[2] kaže: »Čitava građevina dobrog djela uzdiže se na četiri kreposti«.

ODGOVARAM: Broj se nekih bića određuje ili po oblikovnim počelima (principia formalia), ili po subjektima. U oba ćemo ta slučaja pronaći četiri osnovne kreposti. Oblikovno, naime, počelo kreposti, o kojoj sada govorimo, jest razumska vrednota (rationis bonum). A ona se može promatrati na dva načina. Prvo, po tome što se sastoji u samom razumskom promatranju. Na taj će način postojati jedna glavna krepost, koja se naziva »razboritost«: — Drugo, po tome što razumski poredak postoji obzirom na nešto. I to ili obzirom na djelovanja (operationes), pa tako imamo »pravednost«, ili obzirom na porive (passiones), pa je na taj način neophodno da postoje dvije kreposti. Obzirom na porive neophodno je uspostaviti razumski poredak, ukoliko u vidu imamo njihovo opiranje razumu. To pak opiranje razumu može biti dvostruko. Prvo, poriv nagoni čovjeka na nešto razumu oprečno, pa je stoga neophodno obuzdati poriv; i zato se ta krepost naziva »umjerenost«. Drugo, poriv odvraća čovjeka od onoga što mu razum nalaže, poput straha od opasnosti ili napora, pa je stoga neophodno da se čovjek učvrsti u onome što mu razum govori i da od toga ne odstupa; i zato se ta krepost naziva »jakost«.

Isti ćemo broj pronaći i u odnosu na subjekte. Postoji, naime, četverostruki subjekt kreposti o kojoj sada govorimo. To su razumski subjekt po biti, i njega usavršava »razboritost«; razumski subjekt po udioništvu, koji se opet dijeli na tri dijela: na volju koja je subjekt »pravednosti«, na požudni poriv (concupiscibilis) koji je subjekt »umjerenosti«, na obrambeni dio (irascibilis) koji je subjekt »jakosti«.

O d g o v a r a m n a r a z l o g e: 1. Razboritost je u punom smislu najglavnija od svih kreposti. A druge su glavne, svaka u svom rodu.

2 C. 49: PL 75, 592.

2. Razumski subjekt po udioništvu dijeli se na tri dijela, o čemu smo upravo govorili (u »c«).

3. Sve ostale kreposti, od kojih je jedna glavnija od druge, svode se na četiri, o kojima smo sada govorili, i to obzirom na subjekt i obzirom na oblikovne pojmove.

Članak 3

Da li se ostale kreposti trebaju nazivati glavnima prije od navedenih?

Sent. *3 d. 33 q. 2 a. 1 q*ª4; *Ethic.* 2 lect. 8; *De virtut.* q. 1 a. 12 ad 26; q. 5 a. 1

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se ostale kreposti trebaju nazivati glavnima prije od navedenih. Naime:

1. Ono što je u svakom rodu najviše, čini se da je ujedno i najglavnije. A »velikodušnost daje vrijednost svim krepostima«, kako kaže Filozof u IV knjizi *Etike*[1]. Dakle, velikodušnost se ponajprije treba nazivati glavnom krepošću.

2. Osim toga: ono što učvršćuje druge kreposti treba, čini se, nazivati glavnom krepošću. Takva je krepost poniznosti. Grgur, naime kaže[2] da »čovjek, koji skuplja ostale kreposti bez poniznosti, baca pljevu u vjetar«. Dakle, čini se da je poniznost najglavnija krepost.

3. K tome: čini se da je najglavnije ono što je najsavršenije. A to valja pripisati strpljivosti, po riječima *Jakobove poslanice* (1, 4): »Strpljivost rađa savršenim djelom«. Dakle, valja reći da je strpljivost glavna krepost.

ALI PROTIV navedenih razloga Tulije u *Retorici*[3] sve ostale kreposti svodi na ove četiri.

ODGOVARAM: Kao što smo već rekli (čl. 2), ove se četiri kreposti određuju prema četiri oblikovna pojma kreposti, o kojoj sada govorimo. Njih pak u pojedinim činima ili porivima ponajprije susrećemo. Kao što se vrednota (bonum), koja se sastoji u razumskom promatranju, ponajprije nalazi u samom razumskom području (rationis imperi-

1 C. 3 n. 14 (Bk 1123b 30): S. Th., lect. 8.
2 *In Evang.* l. 1 homil. 7: PL 76, 1103.
3 L. 2 c. 53. 54.

um), a ne u savjetovanju (consilium) ni u sudu (iudicium), kako je prije rečeno (p. 57 čl. 6), jednako se tako razumska vrednota, kako je susrećemo u djelovanjima što se odvijaju u smislu onoga što je ispravno i što treba učiniti (secundum rationem recti et debiti), poglavito nalazi u činima zamjene ili razdiobe koji su uvijek u odnosu prema drugome po načelu jednakosti. Vrednota pak za obuzdavanje poriva nalazi se ponajprije u onim porivima, koje čovjek najteže obuzdava, to jest u užicima opipa (delectatio tactus). Vrednota pak jakosti, to jest da netko ustraje na razumskoj vrednoti protiv nasrtaja poriva, ponajprije se nalazi u smrtnim opasnostima koje čovjek najteže izbjegava.

U tom smislu prije spomenute četiri kreposti možemo promatrati na dva načina. Prvo, po zajedničkim oblikovnim pojmovima. I u tom se smislu one nazivaju glavnima, gotovo općenitima za sve ostale kreposti; primjerice, svaka krepost koja daje vrednotu u razumskom promatranju naziva se razboritost; svaka krepost koja daje vrednotu dužnoga ili ispravnoga (bonum debiti et recti) u djelovanjima naziva se pravednost; svaka krepost koja kroti i obuzdava porive naziva se umjerenost; a svaka krepost koja daje duševnu čvrstoću protiv svih poriva naziva se jakost. Baš na taj način mnogi govore o tim krepostima, kako sveti naučitelji tako i filozofi. Stoga se ostale kreposti nalaze u ovima.

Time smo također obeskrijepili sve RAZLOGE PROTIV.

Drugo, te kreposti možemo promatrati i po onome što ih kao najglavnije u svakom njihovu predmetu označava. I tako one postaju posebne kreposti i razlikuju se od drugih. Nazivaju se ipak glavnima u odnosu na ostale zbog značenja njihova predmeta (materia); primjerice, razboritost se naziva tako zato što daje upute; pravednost zato što je usmjerena na dužne čine među jednakima; umjerenost zato što obuzdava požudu naslade opipa; jakost zato što učvršćuje protiv smrtnih opasnosti.

I na taj smo također način obeskrijepili RAZLOGE PROTIV. Ostale, naime, kreposti mogu imati neka druga značenja, ali se ove nazivaju glavnima zbog njihova predmeta, kako smo gore rekli.

Članak 4

Da li se četiri osnovne kreposti međusobno razlikuju?

Sent. 3 d. 33 q. 1 a. 1 q^{a}3; *Ethic.* 2. lect. 8;
De virtut. q. 1 a. 12 ad 23; q. 5 a. 1 ad 1

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da četiri spomenute kreposti nisu različite kreposti i da se međusobno ne razlikuju. Naime:

1. Grgur u XXII knjizi *Moralke*[1] kaže: »Razboritost nije prava, ako nije pravedna, umjerena i jaka; umjerenost nije savršena, ako nije jaka, pravedna i razborita; jakost nije cjelovita, ako nije razborita, umjerena i pravedna; pravednost nije prava, ako nije razborita, jaka i umjerena«. To pak ne bi moglo biti, kad bi spomenute četiri kreposti bile međusobno različite; različite se, naime, vrste istoga roda ne razlikuju međusobno. Dakle, spomenute kreposti nisu međusobno različite.

2. Osim toga: među različitim bićima ono što pripada jednome ne može se piricati drugome. A ono što pripada umjerenosti, pririče se jakosti. Ambrozije, naime, u I knjizi *O službama*[2] kaže: »S pravom se ta krepost naziva jakošću, jer kad netko pobijedi sama sebe, nijedna ga zavodljiva stvar više ne čini slabićem i robom«. O umjerenosti također kaže[3] »da pazi na način i poredak u svemu što smatramo da trebamo učiniti ili govoriti«. Dakle, čini se da te kreposti nisu međusobno različite.

3. Još nešto: Filozof u II knjizi *Etike*[4] kaže da se za krepost traže ovi uvjeti: »Ponajprije da čovjek bude svjestan; zatim da izabere, i da to izabere zbog određenog razloga; treće, da čvrsto i nepokolebivo to drži i izvršuje«. Prvi uvjet, čini se, spada na razboritost, koja nije ništa drugo nego ispravan razum u djelovanju; drugi uvjet, to jest izbor, spada na umjerenost, da netko ne djeluje po porivu, nego po izboru obuzdavajući porive; treći uvjet, da netko djeluje

1 C. 1: PL 76, 212.
2 C. 36: PL 16, 82.
3 C. 24: PL 16, 62.
4 C. 4 n. 3 (Bk 1105a 31): S. Th., lect. 4.

zbog dužne svrhe, sadrži neku ispravnost koja, čini se, spada na pravednost; drugo, to jest čvrstoća i nepokolebivost spadaju na jakost. Dakle, svaka je od tih kreposti opća za sve ostale kreposti. Dosljedno tomu, one se ne razlikuju međusobno.

ALI PROTIV navedenih razloga Augustin u knjizi *O crkvenim običajima*[5] kaže da je »krepost četverostruka zbog različite sklonosti njezine ljubavi«. Zatim govori o četiri spomenute kreposti. Dakle, prije spomenute četiri kreposti razlikuju se međusobno.

ODGOVARAM: Kao što smo gore rekli (čl. 3), različiti učitelji promatraju spomenute četiri kreposti na dva načina. Jedni ih, naime, promatraju po tome što one označavaju neka opća stanja ljudske duše, koja se odražavaju u svim krepostima. Tako razboritost nije drugo, nego neka ispravnost u razlučivanju svih čina i predmeta (actus vel materia); pravednost je opet neka ispravnost duše, po kojoj čovjek čini što mu je dužnost u svakom predmetu; umjerenost je neko raspoloženje duše, koje određuje mjeru svim porivima i djelovanjima da ne bi izišli izvan onoga što je čovjek dužan učiniti; jakost je napokon neko raspoloženje duše, koje ju učvršćuje u stvarima što su u skladu s razumom, a protiv svake žestine poriva i tegobnih djelovanja. Ta pak tako razlučena četiri stanja ne unose različitost kreposnih običajnih navika u odnosu na pravednost, umjerenost i jakost. Time što je postala jedna običajna navika, svakoj ćudorednoj kreposti odgovara izvjesna čvrstoća, da čovjeka ne bi pokolebale protivne stvari, a to spada na jakost, kako smo već rekli. Time pak što je krepost, ima biti usmjerena prema vrednoti (bonum) u koju unosi pojam ispravnoga i dužnoga, a to spada na pravednost, kako smo već rekli. Time pak što je ćudoredna krepost, koja ima udioništvo u razumu, ima u svim stvarima poštivati razumsku mjeru (modum rationis), kako ne bi prelazila svoje mogućnosti, a to spada na umjerenost, kako smo već rekli. Već samo to što ima sposobnost razlučivanja, a to smo već pripisali razboritosti, čini se da je razlikuje od ostalih triju, jer je to bitna zadaća samoga razuma. Ostala pak tri stanja podrazumijevaju neko udioništvo u razumu, po mjeri neke

5 C. 15: PL 32, 1322.

primjene u odnosu na porive i djelovanja. Tako je, dakle, krepost razboritosti, u smislu onoga što smo prije rekli, različita od ostalih triju, no ostale se tri kreposti međusobno ne razlikuju. Očigledno je, naime, da je jedna te ista krepost ujedno običajna navika, i krepost, i to ćudoredna krepost.

Drugi pak, i to bolje, promatraju te četiri kreposti po onome što ih određuje u odnosu na njihove posebne predmete. Svaka je od njih usmjerena na jedan predmet, u kojemu se poglavito ističe ono opće stanje, po kojemu krepost dobija ime, kako smo gore rekli (čl. 3). U tom je, naime, smislu jasno da su te kreposti različite običajene navike, koje se razlikuju po različitosti predmeta.

Odgovaram na razloge: 1. Valja primijetiti da Grgur govori o te četiri kreposti u smislu prvog mišljenja. – A može se reći da se te četiri kreposti razlikuju međusobno po nekom prelijevanju. To jest, ono što spada na razboritost, prelijeva se na ostale kreposti, ukoliko njima upravlja razboritost. Svaka se pak od ostalih prelijeva na druge u smislu, da onaj koji može učiniti ono što je teže, može učiniti i ono što je lakše. Stoga onaj koji je kadar obuzdati požudu užitaka opipa da ne prekorače mjeru, što je najteže, tim samim postaje sposobniji da obuzda pretjeranu smionost u smrtnoj opasnosti da ne prekorači mjeru, što je daleko lakše. U tom se smislu i kaže da je krepost jakosti umjerena. Umjerenost se opet naziva jakom po nekom prelijevanju kreposti jakosti na umjerenost, ukoliko naime čovjek, koji je krepošću jakosti stekao čvrstinu duha pred smrtnom opasnošću, što je najteže, postaje sposobniji da zadrži čvrstoću duha protiv nasrtaja užitaka. Jer, kako kaže Tulije u I knjizi *O dužnostima* (pogl. 20), »ne priliči da čovjeka, koga nije slomio strah, slomi požuda; niti da čovjeka, koji je kao pobjednik izišao iz tegoba, pobijedi pohota«.

2. Time smo također odgovorili na DRUGI RAZLOG. Na taj, naime, način umjerenost u svim stvarima poštuje mjeru, a jakost protiv neurednih požuda čuva duh nepokolebivim; i to time što te kreposti označavaju neka opća kreposna stanja, ili to čine po netom spomenutom prelijevanju.

3. Četiri opća kreposna stanja, o kojima govori Filozof,

nisu vlastita ovim krepostima. No mogu im se priricati na način o kojemu je već bilo riječi (u »c«).

Članak 5

Da li je prikladno osnovne kreposti dijeliti na građanske, čistilišne, kreposti očišćene duše i uzorne kreposti?

Sent. 3 d. 33 q. 1 a. 4 ad 2; d. 34 q. 1 a. 1 arg. 6;
De verit. q. 26 a. 8 ad 2

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da ove četiri kreposti nije prikladno dijeliti na uzorne (exemplares), kreposti očišćene duše (purgati animi), čistilišne (purgatoriae) i građanske (politicae) kreposti. Naime:

1. Makrobije u I knjizi *Tumačenja Scipionova sna* (pogl. 8) kaže da su »uzorne kreposti one, koje postoje samo u božanskoj duši«. No Filozof u X knjizi *Etike*[1] kaže da je »smiješno Bogu priricati pravednost, jakost, umjerenost i razboritost«. Dakle, te kreposti ne mogu biti uzorne.

2. Osim toga: kreposti su očišćene duše one, koje su oslobođene poriva. Makrobije, naime, na onom mjestu kaže da »zadatak umjerenosti očišćene duše nije obuzdati zemaljske požude, nego navesti čovjeka da ih posve zaboravi; zadaća je pak jakosti porive prezirati, a ne pobjeđivati«. Ranije smo već rekli (p. 59 čl. 5) da te kreposti ne mogu postojati bez poriva. Dakle, kreposti očišćene duše ne mogu postojati.

3. Još nešto: čistilišne kreposti, kaže (Makrobije)[2], pripadaju onima »koji se bijegom od ljudskih stvari sjedinjuju s božanskima«. No čini se da je to porok. Tulije, naime, u I knjizi *O dužnostima* (pogl. 21) kaže: »Smatram da one koji tvrde da preziru one stvari koje najviše obožavaju carstva i poglavarstva, ne treba hvaliti, dapače valja im to pripisati kao porok«. Dakle, ne postoje neke čistilišne kreposti.

4. Napokon: građanske su kreposti, kaže (Makrobije), one »po kojima čestiti muževi upravljaju državom i brane gradove«. No prema općem dobru usmjerena je samo za-

1 C. 8 n. 7 (Bk 1178b 10): S. Th., lect. 12.
2 Macrobius, l. c. arg. 1.

konska pravednost, kako kaže Filozof u V knjizi *Etike*.[3] Dakle, ostale se kreposti ne mogu nazivati građanskima.

ALI PROTIV navedenih razloga Makrobije na onom mjestu također kaže: »Plotin, koji među učiteljima filozofije s Platonom zauzima prvo mjesto, reče da 'postoji četiri roda četiriju kreposti. Među ovima prve nazivamo građanskima, druge čistilišnima, treće krepostima očišćene duše, a četvrte uzornima'«.

ODGOVARAM: Augustin u knjizi *O crkvenim običajima*[4] kaže: »Neophodno je da duša nešto slijedi kako bi u njoj uzmogla nastati krepost. To je Bog; jer ako njega slijedimo, čestito živimo«. Stoga je potrebno da uzor ljudske kreposti već prije postoji (praeexistit) u Bogu, kao što u njemu već prije postoje pojmovi (rationes) svih stvari. Tako, dakle, kreposti možemo promatrati ukoliko se kao uzor nalaze u Bogu, pa ih po tome onda nazivamo »uzornim« krepostima. Na taj se, naime, način božanski um u Bogu naziva razboritost; umjerenost je opet obraćanje božanske nakane (divinae intentionis) njemu samome, kao što u nama umjerenost označava da se požudni dio suobličava s razumom; jakost je Božja njegova nepromjenjivost, a pravednost je Božja izvršavanje vječnog zakona u njegovim djelima, kako je rekao Plotin.[5]

A budući da je čovjek po svojoj naravi građansko biće (animal politicum), te se kreposti, na način što se u njemu nalaze u skladu s njegovom naravi, nazivaju »građanskim«, jer ako ih čovjek ima, onda je kadar pod njihovim se vodstvom pravilno odnositi prema ljudskim stvarima. A na taj smo način o tim krepostima dosada govorili.

No kako je čovjekova zadaća da se prema svojim mogućnostima uzdigne i do božanskih stvari, kako također kaže Filozof u X knjizi *Etike*[6] (a Sveto nam pismo to na mnogo načina preporučuje, primjerice u *Matejevu evanđelju* (5, 48): »Budite savršeni kao što je savršen vaš Otac koji je na nebesima«), neophodno je ustvrditi da postoje neke posredne kreposti između građanskih, koje su ljudske krepo-

3 C. 1 n. 13 (Bk 1129b 15): S. Th., lect. 2.
4 C. 6: PL 32, 1314.
5 Cf. Macrobium, l. c.
6 C. 7 n. 8 (Bk 1177b 26): S. Th., lect. 11.

sti, i uzornih, koje su božanske kreposti. Te se pak kreposti razlikuju po različitosti gibanja i granice (diversitas motus et termini). Neke, naime, od tih kreposti posjeduju oni koji žive na ovom svijetu i teže za postizanjem sličnosti s Bogom. Te kreposti nazivamo »čistilišnim«. Tako razboritost prezire sve svjetovne stvari, jer promatra one božanske, i svaku pomisao duše usmjerava samo prema božanskim stvarima; umjerenost pak napušta stvari što ih tijelo zahtijeva, ukoliko narav dopušta; zadatak je pak jakosti učvrstiti dušu da se ne preplaši zbog izlaska iz tijela i odlaska višnjim stvarima; pravednost pak ima zadaću privoliti cijelu dušu da prihvati takav način života. — Neke pak kreposti posjeduju oni koji su već postigli sličnost s Bogom, a nazivamo ih krepostima »već očišćene duše«. Tako čovjek razboritošću promatra samo božanske stvari, umjerenošću ne pozna zemaljske požude, jakošću prezire porive (passiones), a pravednošću se vječnim savezom združuje s božanskom mišlju, budući da nju nasljeđuje. I baš za te kreposti kažemo da pripadaju blaženicima, a na ovom svijetu samo pojedinim veoma savršenim ljudima.

Odgovaram na razloge: 1. Filozof govori o tim krepostima u onom smislu, u kojem se one odnose na ljudske stvari: primjerice pravednost u vezi s kupnjama i prodajama, jakost u vezi sa strahom, a umjerenost u vezi s požudom. Na taj ih je, naime, način smiješno pripisati Bogu.

2. Ljudske se kreposti tiču poriva, to jest kreposti onih ljudi koji još žive na ovom svijetu. A kreposti onih koji su već postigli potpuno blaženstvo, lišene su svakog poriva. Stoga Plotin[7] kaže da »građanske kreposti obuzdavaju porive«, to jest svode ih na mjeru; »druge«, to jest čistilišne kreposti, »porive uklanjaju«; »treće«, odnosno kreposti očišćene duše, »na porive zaboravljaju«; u »četvrtima«, to jest uzornima, »grijeh je i spominjati ih«. — Ipak se može reći da Plotin ovdje govori o porivima ukoliko oni označavaju neka neuredna gibanja.

3. Bježati od ljudske stvari ondje gdje postoji potreba, porok je; u drugim je slučajevima kreposno. Stoga nešto prije Tulije ovako kaže: »Onima možda ne treba dopustiti da se posvete državničkim poslovima, koji su se zbog uzvi-

7 Macrobius, l. c.

šena uma posvetili nauci; onima također, koji su zbog slaba zdravlja ili nekim težim razlogom spriječeni, odstupili od državničkih poslova, a vlast su i čast upravljanja prepustili drugima«. Te se riječi potpuno podudaraju s onima što ih donosi Augustin u XIX knjizi *O Božjoj Državi*[8]: »Svetu dokolicu zahtijeva ljubav prema istini; pravedan posao prihvaća potreba prema ljubavi. Ako nitko taj teret ne nameće, ne treba se dati na proučavanje i promatranje istine; ako ga pak netko nameće, treba ga prihvatiti zbog potrebe prema ljubavi«.

4. Samo se zakonska pravednost izravno odnosi na opće dobro, no po zapovijedi, kako kaže Filozof u V knjizi *Etike*[9], i sve ostale kreposti usmjerava na opće dobro. Valja, naime, imati na umu da je zadaća građanskih kreposti, u smislu kako sada o njima govorimo, ne samo čestito djelovati za opće dobro, nego i čestito djelovati za dijelove općeg dobra, to jest za obitelj ili pojedinu osobu (ad domum vel aliquam singularem personam).

8 C. 19: PL 41, 647.
9 C. 1 n. 15 (Bk 1129b 31): S. Th., lect. 2.

PITANJE 40

(S. th. I-II)

O NADI I OČAJANJU

Nadalje, raspravljat ćemo o porivima obrambenog čovjekova dijela (de passionibus irasciblis) (usp. p. 26, uvod); i to, prvo, o nadi i očajanju; drugo, o strahu i hrabrosti (p. 41); treće, o srdžbi (p. 46).

U vezi s prvom temom odgovorit ćemo na osam pitanja:

1. Da li je nada isto što i želja ili žudnja?
2. Da li se nada nalazi u spoznajnoj moći ili u moći težnje?
3. Da li u životinjama postoji nada?
4. Da li je očajanje suprotno nadi?
5. Da li je iskustvo uzrok nade?
6. Da li u mladim i pijanim ljudima nade ima u izobilju?
7. O poretku nade prema ljubavi.
8. Da li nada pomaže pri djelovanju?

Članak 1

Da li je nada isto što i želja ili žudnja?

Gore q. 25 a. 1; *Sent.* 3 d. 26 q. 1 a. 3; q. 2 a. 3 q.[a]2; *De verit.* q. 4 a. 1; *Compend. theol.* p. 2 c. 7

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je nada isto što i želja ili žudnja. Naime:

1. Nada se nalazi među četiri glavna poriva (p. 25 čl. 4). No Augustin, navodeći četiri glavna poriva, umjesto nade stavlja žudnju, kako proizlazi iz XIV knjige *O Božjoj Državi*[1]. Dakle, nada je isto što i žudnja ili želja.

2. Osim toga: porivi se razlikuju po njihovim predmeti-

1 C. 3: PL 41, 406.

ma. No isti je predmet nade i žudnje ili želje, to jest neko buduće dobro. Dakle, nada je isto što i žudnja ili želja.

3. AKO SE USTVRDI da nada pridodaje želji mogućnost dostignuća budućeg dobra, evo razloga protiv: ono što se nuzgredno odnosi prema nekom predmetu, ne mijenja vrstu poriva. A mogućnost se nuzgredno odnosi prema budućem dobru, što je predmet žudnje ili želje i nade. Dakle, nada nije poriv koji se po vrsti razlikuje od želje ili žudnje.

ALI PROTIV navedenih razloga je to što različiti porivi, koji se razlikuju po vrsti, pripadaju različitim mogućnostima. No nada pripada obrambenom dijelu, dok želja i žudnja pripadaju požudnom dijelu. Dakle, nada se po vrsti razlikuje od želje ili čežnje.

ODGOVARAM: Vrstu poriva promatramo po predmetu. Kad je riječ o predmetu nade, pažnju nam valja obratiti na četiri njegova uvjeta. Prvo, da bude dobar. Ako, naime, govorimo u pravom smislu, onda nada može postojati samo u odnosu prema dobru. Po tome se nada i razlikuje od straha koji dolazi od strane zla. — Drugo, da bude budući. Ne može, naime, postojati nada o sadašnjem dobru što ga čovjek već ima. Po tome se nada i razlikuje od radosti koja nastaje zbog nazočnog dobra. — Treće, da bude teško dostižan. Ne može se, naime, nipošto reći da se čovjek nečemu nada, ako je u njegovoj moći da taj predmet odmah ima. Po tome se nada i razlikuje od želje ili žudnje, koja može postojati samo u bezuvjetnom smislu o budućem dobru. Stoga ona i pripada požudnom dijelu, dok nada pripada obrambenom čovjekovu dijelu. — Četvrto, da čovjek tu tešku stvar može ostvariti. Nitko se, naime, ne nada nečemu što uopće ne može ostvariti. Po tome se nada i razlikuje od očajanja.

Očigledno je, dakle, da se nada razlikuje od želje, kao što se porivi obrambenog čovjekova dijela razlikuju od poriva požudnog dijela. Zbog toga nada i pretpostavlja želju, kao što i svi porivi obrambenog dijela pretpostavljaju porive požudnog dijela, kako smo već prije rekli (p. 25 čl. 1).

O d g o v a r a m n a r a z l o g e: 1. Augustin stavlja žudnju umjesto nade zbog toga što se i jedna i druga odnose na buduće dobro. A budući da se dobro, koje nije teško, ne smatra gotovo nikakvim dobrom, na taj se način čini da

žudnja svim snagama teži za teško ostvarivim dobrom, prema kojemu teži i nada.

2. Valja reći da predmet nade nije buduće dobro u bezuvjetnom smislu, nego ono dobro koje čovjek može ostvariti s naporom i teškoćom, kako je već rečeno (u »c«).

3. Valja reći da predmet nade ne dodaje predmetu želje samo mogućnost, nego i teškoću, koja čini da nada pripada drugoj mogućnosti, to jest obrambenom čovjekovu dijelu, koji se tiče i onoga što je teško, kako smo već govorili u Prvoj knjizi[2] (p. 81 čl. 2). — Mogućnost pak i nemogućnost ne odnose se uopće nuzgredno prema predmetu moći težnje. Težnja je, naime, počelo gibanja. Ništa se, naime, ne giba prema nekom predmetu ako ga nije moguće ostvariti. Nitko se, naime, ne giba prema predmetu, ako je ocijenio da ga ne može ostvariti. U tom se smislu nada i razlikuje od očajanja, po razlici, naime, onoga što je moguće i onoga što je nemoguće.

Članak 2

Da li se nada nalazi u spoznajnoj moći ili u moći težnje?

Sent. 3 d. 26 q. 1 a. 1; q. 2 a. 2

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nada pripada spoznajnoj moći (vis cognitiva). Naime:

1. Čini se da je nada neko iščekivanje. Apostol, naime, u *Poslanici Rimljanima* (8, 25) kaže: »Ali ako se nadamo onomu čega ne vidimo, postojano ga čekamo«. A čini se da iščekivanje pripada spoznajnoj moći, čija je upravo zadaća »iščekivanje«. Dakle, nada pripada spoznajnoj moći.

2. Osim toga: čini se da su nada i pouzdanje jedno te isto. Stoga ljude koji se nadaju i nazivamo »pouzdanicima« (confidentes), služeći se gotovo u istom smislu pojmom što označava uzdati se i nadati se. A pouzdanje poput vjere, čini se, pripada spoznajnoj moći. Dakle, i nada.

3. Zatim: sigurnost je vlastitost spoznajne moći. A sigurnost se pririče nadi. Dakle, nada pripada spoznajnoj moći.

ALI PROTIV navedenih razloga je to što nada postoji o nekom dobru, kako smo rekli (čl. 1). Dobro pak kao takvo

2 Q. 81 a. 2; cf. supra q. 23 a. 1.

nije predmet spoznajne moći, već moći težnje. Dakle, nada ne pripada spoznajnoj moći, već moći težnje.

ODGOVARAM: Budući da nada podrazumijeva neko proširenje težnje prema dobru, očigledno ona spada na moć težnje. Gibanje, naime, prema zbiljama u vlastitim smislu spada na težnju. Djelovanje se pak spoznajne moći ne osmišljava gibanjem subjekta spoznaje prema zbiljama, nego radije time što se spoznate zbilje nalaze u subjektu spoznaje. No budući da spoznajna moć pokreće moć težnje predočujući joj njezin predmet, prema različitim vidovima spoznajnog predmeta uslijedit će i različita gibanja u moći težnje. Jedno će, naime, gibanje uslijediti u težnji spoznajom dobra, a drugo spoznajom zla. Jednako će tako jedno gibanje proizići spoznajom sadašnjeg i budućeg, bezuvjetnog i teškog, mogućeg i nemogućeg predmeta. I u tom smislu nada, koja slijedi gibanje moći težnje, postiže spoznaju budućeg teškog ali istodobno mogućeg dobra, to jest proširenje težnje prema tom predmetu.

Odgovaram na razloge: 1. Budući da je nada usmjerena prema mogućem dobru, u čovjeku nastaje dvostruko gibanje nade, jer je takvo dvostruko gibanje u njemu moguće, to jest po vlastitoj moći i po moći nekoga drugoga. Ono, dakle, što se čovjek nada postići po vlastitoj moći, ne naziva se iščekivanje, nego samo nadanje. U pravom se pak smislu iščekivanjem naziva kad se čovjek nada nešto postići tuđom pomoći, pa se tako kaže da »iščekivati« znači »čekati od drugoga«, ukoliko je, naime, moć težnje što prethodi ne samo usmjerena prema dobru koje namjerava postići, nego i prema onome čijom se snagom nada to dobro postići, po riječima *Sirahove knjige* (51, 10): »Pogledom sam pomoć ljudi tražio«. Gibanje se, dakle, nade katkada naziva iščekivanjem zbog nadgledanja spoznajne moći što prethodi.

2. Ono što čovjek želi i smatra da može postići, to i vjeruje da će postići. A iz takve vjere u spoznajnoj moći što prethodi, nastaje gibanje u moći težnje što ga nazivamo pouzdanjem. Naziva se, naime, gibanje težnje prema prethodnoj spoznaji, kao učinak prema poznatijem uzroku. Bolje, naime, spoznajna moć spoznaje svoj čin, nego čin moći težnje.

3. Sigurnost se pridaje gibanju ne samo osjetilne težnje, nego i prirodne težnje, kao što se kaže da kamen sigurno pada dolje. I to zbog nepogrešivosti spoznaje što prethodi gibanju osjetilne težnje, a također i prirodne težnje.

Članak 3

Da li u životinjama postoji nada?

Sent. 3 d. 26 q. 1 a. 1

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da u životinjama ne postoji nada. Naime:

1. Nada postoji o nekom budućem dobru, kaže Ivan Damascenski[1]. No životinje nisu kadre spoznati budućnost, budući da one imaju samo osjetilnu spoznaju, koja nije spoznaja budućih stvari. Dakle, u životinjama nada ne može postojati.

2. Osim toga: predmet nade je ostvarenje mogućeg dobra. A moguće i nemoguće su neke razlike istinitoga i lažnoga, što se nalaze samo u pameti, kako kaže Filozof u VI knjizi *Metafizike*[2]. Dakle, u životinjama ne postoji nada, jer one nemaju pameti.

3. Još nešto: Augustin u knjizi *O doslovnom tumačenju Knjige Postanka*[3] kaže da se »životinje gibaju kad ugledaju neki predmet«. A nada ne postoji o stvarima što ih čovjek vidi. »Kako se tko može nadati onomu što vidi«?, kaže Apostol u *Poslanici Rimljanima* (8, 24). Dakle, u životinjama ne postoji nada.

ALI PROTIV navedenih razloga je činjenica što je nada poriv obrambenog čovjekova dijela. A u životinjama postoji obrambeni dio. Dakle, u njima postoji i nada.

ODGOVARAM: Unutarnje porive životinja možemo upoznati po izvanjskim gibanjima. A iz njih je očigledno da u životinjama postoji nada. Ako, naime, pas ugleda zeca, ili jastreb pticu koja je previše udaljena, ne kreće prema njoj, jer se kao ne nada da je može uhvatiti. Ako se pak ona nalazi u blizini, polazi prema njoj, jer se kao nada da će je

1 *De fide orth,* l. 2 c, 12: PG 94, 929.
2 L. 5 c. 4 n. 1 (Bk 1027 b 27): S. Th., l. 6 lect. 4.
3 L. 9 c 14: PL 34, 402.

uhvatiti. Osjetilna težnja u životinja, kao i prirodna težnja u zbiljama što nemaju osjetilnu spoznaju, slijede spoznaju nekoga uma, kako je već rečeno[4], a isto tako i težnja umne prirode, koju nazivamo volja. No razlika je u tome što se volja giba po spoznaji sastavljenog uma (intellectus coniunctus), a gibanje prirodne težnje slijedi spoznaju odijeljenog uma (intellectus separatus), koji je sazdao narav; a isto tako i osjetilna težnja životinja, koje također djeluju po nekom prirodnom nagonu. Stoga se u djelovanjima životinja, i ostalih prirodnih zbilja, odvija sličan postupak kao i u djelima umjetnosti. I na taj se način u životinjama nalaze nada i očajanje.

Odgovaram na razloge: 1. Premda životinje nemaju spoznaju budućnosti, ipak se životinja prirodnim nagonom kreće prema nečemu što će biti, kao da je to buduće predvidjela. Taj je, naime, nagon u njih usadio božanski um koji vidi buduće stvari.

2. Predmet nade nije moguć, ako je on neka razlika istinitoga (differentia veri), jer na taj način postiže odnos predikata prema subjektu. No predmet nade je moguć, ako se izriče prema nekoj mogućnosti. Filozof u V knjizi *Metafizike*[5] na taj način razlikuje moguće, to jest na dvije prethodne mogućnosti.

3. Premda ono što je buduće nije nazočno pred očima, ipak ono što životinja vidi u sadašnjosti, pokreće njezinu težnju prema nečem budućem tako da ga slijedi ili da ga izbjegava.

Članak 4

Da li je očajanje suprotno nadi?

Gore q. 23 a. 2; dolje q. 45 a. 1 ad 2; *Sent.* 3 d. 26 q. 1 a. 3 ad 3

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se očajanje ne suprotstavlja nadi. Naime:

1. »Jednoj je stvari suprotna samo jedna stvar«, govori Filozof u X knjizi *Metafizike*[1]. A nadi je suprotan strah. Dakle, očajanje nije suprotno nadi.

4 Q. 1 a. 2; q. 26 a. 1; q. 35 a. 1.
5 L. 4 c. 12 n. 9 (Bk 1019b 30): S. Th., 1. 5 lect. 14.
1 L. 9 c. 5 n. 1 (Bk 1055b 30): S. Th., l. 10 lect. 7

2. Osim toga: suprotne se stvari, čini se, nalaze u odnosu na istu stvar. A nada i očajanje ne postoje u odnosu na istu stvar. Nada, naime, promatra dobro, a očajanje nastaje zbog nekog zla što priječi sticanje tog dobra. Dakle, nada nije suprotna očajanju.

3. K tome: gibanje se suprotstavlja gibanju, dok se mirovanje suprotstavlja gibanju kao lišenost. A čini se da očajanje više označava nepokretnost nego kretanje. Dakle, ono se ne suprotstavlja nadi koja označava gibanje širenja prema dobru kao predmetu nade.

ALI PROTIV navedenih razloga je sam naziv 'očajanje' kao čin suprotan nadi.

ODGOVARAM: U promjenama nalazimo dva načina suprotnosti, kako je već rečeno (p. 23 čl. 2). Prvi susrećemo u pristupu prema suprotnim pojmovima, i samo tu suprotnost nalazimo u porivima požudnog dijela, kao što su ljubav i mržnja međusobno suprotni čini. Drugo, po pristupu i odstupu u odnosu na isti pojam, i tu suprotnost susrećemo u porivima obrambenog dijela, kao što je rečeno prije (nav. mj.). Predmet pak nade, koji je neko teško ostvarivo dobro, ima neki smisao privlačnoga ako ga promatramo kao mogućnost ostvarenja, i na taj način prema njemu teži nada koja označava neki pristup. No ako ga promatramo pod vidom nemogućnosti ostvarenja, onda poprima smisao odbojnoga, jer – kako kaže Filozof u III knjizi *Etike*[2] – »kad dođu do nečeg nemogućeg, tada ljudi odstupaju«. I tako se očajanje odnosi na taj predmet. Stoga ono i označava gibanje nekog odstupa. U tom je smislu ono suprotno nadi, poput odstupa pristupu.

Odgovaram na razloge: 1. Strah je suprotan nadi po suprotnosti predmetâ, to jest dobra i zla. Ta se pak suprotnost nalazi u porivima obrambenog dijela, ukoliko oni proizlaze iz poriva požudnog dijela. A očajanje joj se suprotstavlja samo po suprotnosti pristupa i odstupa.

2. Očajanje ne promatra zlo pod vidom zla, nego nuzgredno kad god promatra zlo kao zapreku postizanju nekog dobra. Očajanje može nastupiti i zbog samog preobilja dobra.

2 C. 3 n. 13 (BK 1112b 24): S. Th., lect. 8.

3. Očajanje ne podrazumijeva samo puku lišenost nade, nego označava i neki odstup od željene stvari zbog toga što je čovjek ocijenio da je ne može postići. Stoga očajanje pretpostavlja želju kao i nadu. O onoj, naime, stvari što nije postala predmet naše želje, ne možemo imati ni nadu ni očajanje. I zbog toga su također i jedna i druga usmjerene na dobro koje je predmet želje.

Članak 5

Da li je iskustvo uzrok nade?

Dolje q. 42 a. 5 ad 1; q. 45 a. 3

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da iskustvo nije uzrok nade. Naime:

1. Iskustvo pripada spoznajnoj moći. Stoga Filozof u II knjizi *Etike*[1] kaže da »umna moć treba dokaz i vrijeme«. No nada se ne nalazi u spoznajnoj moći, nego u moći težnje, kako je već rečeno (čl. 2). Dakle, iskustvo nije uzrok nade.

2. Osim toga: U II knjizi *Retorike*[2] Filozof kaže da »stari ljudi zbog iskustva jedva imaju nadu«. Iz toga je očigledno da je iskustvo uzrok nedostatka nade. No suprotne stvari nemaju isti uzrok. Dakle, iskustvo nije uzrok nade.

3. Zatim: u II knjizi *O nebu*[3] Filozof kaže da je »katkada znak ludosti o svim stvarima nešto reći, a ništa ne propustiti«. No to što čovjek pokušava sve, čini se, spada na veličinu nade, a ludost proizlazi iz nedostatka iskustva. Dakle, čini se da je nedostatak iskustva prije uzrok nade nego samo iskustvo.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u III knjizi *Etike*[4] kaže da »neki ljudi imaju postojanu nadu zbog toga što su svladali raznolike i mnoge stvari«. A to spada na iskustvo. Dakle, iskustvo je uzrok nade.

ODGOVARAM: Predmet je nade buduće mukotrpno dobro što ga čovjek može postići, o čemu smo već govorili (čl.

1 C. 1 n. 1 (BK 1103a 16): S. Th., lect. 1.
2 C. 13 n. 11 (Bk 1390a 4).
3 C. 5 n. 2 (Bk 287 b 28): S. Th., lect. 7.
4 C. 8 n. 13 (Bk 1117a 10): S. Th., lect. 17.

1). Nešto, dakle, može biti uzrok nade ili time što čovjeku neku stvar čini mogućom, ili time što mu omogućava da procijeni kako je nešto moguće. Na prvi je način uzrok nade sve što povećava čovjekovu moć, poput bogatstva i jakosti, a između ostalih stvari i iskustvo. Iskustvom, naime, čovjek stiče moć da nešto čini lakoćom, a iz toga onda proizlazi nada. Stoga Vegecije u knjizi *O vojništvu* (pogl. 1) kaže: »Nitko se ne boji činiti ono što se ufa da je dobro naučio«.

Na drugi je način uzrok nade sve što pridonosi čovjekovoj procjeni da nešto može učiniti. Na taj način uzrok nade može biti i nauka i svako mišljenje (doctrina et persuasio). Na taj je također način iskustvo uzrok nade. Iskustvom, naime, čovjek dolazi do procjene da mu je nešto moguće ostvariti što mu se prije sticanja iskustva činilo nemogućim. — Na taj način iskustvo može biti i uzrok nedostatka nade. Kao što iskustvom, naime, čovjek dolazi do procjene da mu je nešto moguće ostvariti što mu se prije činilo nemogućim, tako se može dogoditi i obratno, da iskustvom čovjek procijeni da mu nešto nije moguće što je prije smatrao mogućim.

Tako je, dakle, iskustvo uzrok nade na dva načina, a uzrok nedostatka nade na jedan. I zbog toga prije smijemo reći da je iskustvo uzrok nade.

Odgovaram na razloge: 1. Iskustvo u djelovanju nije samo uzrok znanja, nego i neke navike nastale zbog običajnog ponavljanja, po kojoj djelovanje čovjeku postaje lakše. A i sama umna moć pridonosi da čovjek lakše djeluje. Dokazuje, naime, da je nešto moguće. I tako postaje uzrok nade.

2. Kod starih ljudi postoji nedostatak nade zbog iskustva, ukoliko iskustvo procijeni da je neka stvar nemoguća. Stoga Filozof na onom mjestu dodaje da »kod njih mnoge stvari idu na gore«.

3. Ludost i nedostatak iskustva mogu biti uzrok nade samo nuzgredno, budući da odstranjuju znanje po kojem čovjek doista može procijeniti da je nešto nemoguće. U tom je smislu nedostatak iskustva uzrok nedostatka nade.

Članak 6

Da li u mladim i pijanim ljudima nade ima u izobilju?

Dolje q. 45 a. 3

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da mladost i pijanstvo nisu uzrok nade. Naime:

1. Nada podrazumijeva neku sigurnost i postojanost. Stoga Apostol u *Poslanici Hebrejima* (6, 19) nadu uspoređuje sa sidrom. A mladi i pijani ljudi nemaju postojanost. Duh im je, naime, veoma promjenjiv. Dakle, mladost i pijanstvo nisu uzrok nade.

2. Osim toga: ono što povećava moć, ponajviše je uzrok nade, kako je gore rečeno (čl. 5). A mladost i pijanstvo povezani su s nekom nepostojanošću. Dakle, nisu uzrok nade.

3. Još nešto: iskustvo je uzrok nade, kako smo već rekli (čl. 5). A mladim ljudima nedostaje iskustvo. Dakle, mladost nije uzrok nade.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u III knjizi *Etike*[1] kaže da se »pijani ljudi često nadaju«. A u II knjizi *Retorike*[2] kaže da i »mladi ljudi imaju čvrstu nadu«.

ODGOVARAM: Mladost može biti uzrok nade zbog tri stvari, kaže Filozof u II knjizi *Retorike* (nav. mj.). A te tri stvari možemo promatrati kao tri uvjeta nekog dobra koje je predmet nade, a to je dobro buduće, mukotrpno i moguće, kako je već rečeno (čl. 1). Mladi se ljudi, naime, mnogo uzdaju u budućnost, a malo u prošlost. No budući da pamćenje postoji samo o prošlim stvarima, a nada o budućim, malo se uzdaju u sjećanje, a mnogo više u nadu. — Mladi ljudi također zbog vatrene naravi stiču i pojačanu srčanost, pa na taj način u njima srce buja. A zbog nabujalosti srca čovjek pokušava ostvariti teške stvari. Stoga su mladi ljudi hrabri i imaju čvrstu nadu. — Isto tako i oni, koji nisu doživjeli da im je išta bilo uskraćeno, niti su nailazili na zapreke u svojim pothvatima, lako mogu ocijeniti da neku stvar mogu ostvariti. Stoga i mladi ljudi, koji nemaju isku-

1 C. 8 n. 14 (Bk 1117a 14): S. Th., lect. 17.
2 C. 12 n. 8 (Bk 1389a 19).

stva u svladavanju zapreka i nedostataka, olako smatraju da im je nešto moguće. Dakle, imaju čvrstu nadu.

Dvije se stvari od ovoga nalaze u pijanim ljudima, to jest vatrenost i povećanje srčanosti zbog vina, a onda i potcjenjivanje opasnosti i nedostataka. – Isti razlog vrijedi također za sve luđake i one koji se nisu kadri služiti rasuđivanjem, pa sve žele iskušati; i oni imaju čvrstu nadu.

Odgovaram na razloge: 1. Premda se u mladim i pijanim ljudima postojanost ne nalazi kao zbiljska istina (veritas rei), ona se ipak u njima nalazi po njihovoj procjeni. Smatraju, naime, da zacijelo mogu postići ono u što se uzdaju.

2. Jednako valja odgovoriti na DRUGI RAZLOG i reći da su mladi i pijani ljudi doduše nepostojani u smislu zbiljske istine, ali prema njihovoj procjeni oni imaju moć, jer nemaju spoznaju o svojim nedostacima.

3. Na neki je način ne samo iskustvo, nego i nedostatak iskustva uzrok nade, kako smo već rekli (čl. 5 odg. na 3. razlog).

Članak 7

Da li je nada uzrok ljubavi?

Gore q. 27 a. 4 ad 3; dolje q. 62 a. 4 ad 3; 2-2 q. 17 a. 8; *De virtut.* q. 4 a. 3

U vezi sa sedmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nada nije uzrok ljubavi. Naime:

1. Augustin u XIV knjizi *O Božjoj Državi*[1] kaže da je ljubav prva sklonost duše. No nada je neka sklonost duše. Dakle, nada dolazi prije ljubavi. Dosljedno tomu, nada nije uzrok ljubavi.

2. Osim toga: želja prethodi nadi. No ljubav je uzrok želje, kako smo ranije rekli (p. 25 čl. 2; p. 28 čl.6 odg. na 2. razlog). Dakle, i nada proizlazi iz ljubavi. Dosljedno tomu, nada nije uzrok ljubavi.

3. Zatim: nada je uzrok užitka, kako smo ranije rekli (p. 32 čl. 3). No užitak može biti samo zbog ljubljenoga dobra. Dakle, ljubav prethodi nadi.

1 C. 7: PL 41, 410.

ALI PROTIV iznesenih razloga je to što Primjedba (interl.) riječi *Matejeva evanđelja* (1, 2): »Abraham rodi Izaka, a Izak rodi Jakova«, tumači ovako: »To jest vjera nadu, a nada milost«. No milost je ljubav. Dakle, nada je uzrok ljubavi.

ODGOVARAM: Nada se može odnositi na dvije stvari. Ona se, naime, odnosi na dobro kojemu se nada i promatra ga kao svoj predmet. A budući da je dobro kojemu se nada mukotrpno postići — a katkada nam to mukotrpno dobro postaje moguće, ne po nama samima, nego po drugima — nada također promatra i ono po čemu nam nešto postaje moguće.

Ukoliko, dakle, nada promatra dobro kojemu se nada, onda je ljubav uzrok nade. Nada, naime, postoji samo zbog željenog i ljubljenog dobra. — Ukoliko nada, međutim, promatra ono po čemu nam nešto postaje moguće, tada je nada uzrok ljubavi, a ne obratno. Zbog toga, naime, što se nadamo da nam po nekomu može proizići neko dobro, razmišljamo o njemu kao o svom dobru, i tako ga počinjemo ljubiti. A zbog toga što nekoga ljubimo, ne polažemo u nj nadu, osim nuzgredno (per accidens), to jest ukoliko vjerujemo da će nam taj uzvratiti ljubav. Kad nas netko ljubi, istodobno čini da u nj polažemo nadu, no uzrok je njegove ljubavi nada koju u nj polažemo.

Time smo također odgovorili na RAZLOGE PROTIV.

Članak 8

Da li nada pomaže pri djelovanju ili mu je zapreka?

U vezi s osmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nada ne pomaže pri djelovanju, nego mu je ona prije zapreka. Naime:

1. Vlastitost je nade sigurnost. A iz sigurnosti može proizići nemar koji je zapreka djelovanju. Dakle, nada je zapreka djelovanju.

2. Osim toga: žalost je zapreka djelovanju, kako je prije rečeno (p. 32 čl. 3). A nada je katkada uzrok žalosti. U *Knjizi Izreka* (13, 12), naime, stoji: »Predugo očekivanje ubija srce«. Dakle, nada je zapreka djelovanju.

3. K tome: očajanje se suprotstavlja nadi, kako smo već kazali (čl. 4). No očajanje, ponajviše u ratu, pomaže u djelovanju. U *Drugoj knjizi kraljeva* (2, 26) kaže se, naime, da je »očajanje opasna stvar«. Dakle, nada je uzrok suprotnog učinka, budući da je zapreka djelovanju.

ALI PROTIV iznesenih razloga u *Prvoj poslanici Korinćanima* (9, 10) Apostol govori: »Orač treba s nadom orati, a vršilac s nadom vršiti«. Isti razlog vrijedi i za sve druge stvari.

ODGOVARAM: Nada po sebi ima ono što pomaže pri djelovanju kad ga čovjek namjerava. I to zbog dva razloga. Prvo, zbog svoga predmeta koji je mukotrpno ali moguće dobro. Procjena, naime, težine potiče pažnju, a procjena mogućega ne usporava pothvat. Stoga slijedi da čovjek pomno djeluje zbog nade. — Drugo, zbog njezina učinka. Nada je, naime, kako smo ranije govorili (p. 32 čl. 3), uzrok užitka koji pomaže pri djelovanju, kao što smo već rekli (p. 33 čl. 4). Dakle, nada pomaže pri djelovanju.

Odgovaram na razloge: 1. Nada promatra dobro što ga čovjek ima postići, a sigurnost zlo što ga čovjek ima izbjeći. Stoga se sigurnost, čini se, više suprotstavlja strahu, nego što pripada nadi. — A ipak sigurnost nije uzrok nemara, osim ako smanjuje procjenu mukotrpnoga, a time se također smanjuje i smisao nade. One naime stvari, u kojima čovjek ne strahuje od nikakve zapreke, gotovo se više i ne smatraju teškima.

2. Nada je po sebi uzrok užitka, ali nuzgredno može postati i uzrok žalosti, kako je već gore rečeno (p. 32 čl. 3 odg. na 2. razlog).

3. Očajanje je u ratu opasno zbog neke pridodane nade. Oni, naime, koji očajavaju zbog bijega, bježeći gube snagu, ali ih podržava nada da će osvetiti svoju smrt. I zbog te se nade žešće bore, i tako za neprijatelja postaju opasni.

PITANJE 58

(S. th. II-II)

O PRAVEDNOSTI

Nadalje, valja nam raspravljati o pravednosti (usp. p. 57 uvod).

U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na dvanaest pitanja:

1. Što je pravednost?
2. Da li je pravednost uvijek prema drugome?
3. Da li je ona krepost?
4. Da li se pravednost nalazi u volji kao u svom subjektu?
5. Da li je pravednost opća krepost?
6. Da li je pravednost kao opća krepost po biti isto što i svaka druga krepost?
7. Da li postoji posebna pravednost?
8. Da li posebna pravednost ima vlastiti predmet?
9. Da li su cilj pravednosti porivi ili samo djelovanja?
10. Da li je sredina pravednosti i sredina same stvari?
11. Da li je čin pravednosti dati svakomu što mu pripada?
12. Da li je pravednost glavna među ćudorednim krepostima?

Članak 1

Da li je prikladno reći da je »pravednost postojana i trajna volja koja svakomu daje što mu pripada?«

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da pravnici nisu prikladno odredili »pravednost kao postojanu i trajnu volju koja svakomu daje što mu pripada« (»iu-

stitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens«).[1] Naime:

1. Filozof u V knjizi *Etike*[2] kaže da je pravednost »običajna navika iz koje proizlaze određena djelovanja pravednih ljudi, i po kojoj oni čine i žele pravedne stvari«. No volja označava neku moć ili neki čin. Dakle, nije prikladno tvrditi da je pravednost neka volja.

2. Osim toga: ispravnost volje nije volja, jer nijedna volja tada ne bi bila izopačena. No po Anzelmovu mišljenju u knjizi *O istini*[3], »ispravnost je jednaka pravednosti«. Dakle, pravednost nije volja.

3. Zatim: samo je Božja volja vječna. Kad bi, dakle, pravednost bila vječna volja, ona bi se nalazila samo u Bogu.

4. Još nešto: sve što je trajno ujedno je i postojano, budući da je nepromjenjivo. Suvišno je, dakle, stavljati oba pridjeva u odredbu pravednosti i govoriti da je ona »trajna« i »postojana«.

5. K tome: dati svakomu što mu pripada zadaća je vladareva. Kad bi se, dakle, pravednost sastojala u tome da se svakomu dadne što mu pripada, uslijedilo bi da se pravednost nalazila samo u vladaru. A to je nedopustivo.

6. Napokon: Augustin u knjizi *O crkvenim običajima*[4] kaže da je »pravednost ljubav koja je podložna samo Bogu«. Dakle, pravednost ne daje svakomu što mu pripada.

ODGOVARAM: Ako je dobro shvatimo, iznesena je odredba pravednosti točna. Naime, budući da je svaka krepost neka običajna navika (habitus) koja je početak dobrih čina, neophodno je odrediti jednu krepost po dobrim činima koji se odnose na vlastitu materiju te kreposti. A vlastita materija pravednosti jesu dužnosti prema drugima, kako ćemo odmah vidjeti (čl. 2. 8). Stoga se riječima: »Dati svakomu što mu pripada«, označava čin pravednosti u odnosu na vlastitu materiju i predmet. Izidor, naime, u knjizi *Etimologija*[5] kaže da je »pravedan onaj čovjek koji poštuje pravo«. No da bi jedan čin, koji se odnosi na koju god ma-

1 *Dig.* 1. 1 tit. 1 leg. 10 *Iustitia est;* cf. *Instit.* 1. 1 tit. 1 *Iustitia est.*
2 C. 1 n. 3 (Bk 1129a 7): S. Th., lect. 1.
3 C. 12. PL 158, 480.
4 L. 1 c. 15: PL 32, 1322.
5 L. 10 ad litt. I: PL 82, 380.

teriju, bio krepostan, zahtijeva se da bude voljan te da bude postojan i čvrst, budući da Filozof u II knjizi *Etike*[6] kaže da se za kreposni čin ponajprije traži da ga čovjek »obavlja svjesno«; drugo, da ga obavlja »voljno i u vidu određenog cilja«; treće, da ga »obavlja stalno«. A prvi od tih uvjeta uključen je u drugomu, budući da u III knjizi *Etike*[7] Filozof kaže: »Ono što čovjek čini iz neznanja, čini bez prisutnosti volje«. To je razlog što se u odredbi pravednosti govori o »volji«. Želi se, naime, pokazati kako čin pravednosti ima biti voljan. Zatim se govori o »postojanosti i trajnosti«. Time se želi označiti stalnost čina. Stoga je navedena odredba upravo savršena odredba pravednosti, osim što je u njoj običajna navika zamijenjena činom koji je pobliže određuje. Običajna je, naime, navika usmjerena prema činu. No ako bi netko želio gornju izjavu svesti na jednu strogu odredbu, mogao bi reći ovako: »Pravednost je običajna navika po kojoj se postojanom i trajnom voljom svakomu daje što mu pripada«. — A ta se odredba podudara s onom što ju je iznio Filozof u V knjizi *Etike*[8] rekavši da je »pravednost običajna navika po kojoj netko s naumom čini pravedne stvari«.

Odgovaram na razloge: 1. Volja ovdje označava čin, a ne moć. Običaj je, naime, kod pisaca određivati običajne navike po činima. Augustin, primjerice, u *Tumačenju Ivanova evanđelja*[9] kaže da je vjera »povjerovati u ono što ne vidiš«.

2. Ni pravednost nije ispravnost na bitni način, nego samo slučajno. Ona je, naime, običajna navika snagom koje čovjek ispravno djeluje i hoće.

3. Na dva načina možemo govoriti da je volja vječna (trajna). Prvo, u odnosu na sam čin koji neprestance traje. I u tom je smislu vječna samo Božja volja. — Drugo, u odnosu na predmet, u smislu što netko neprestance želi činiti jednu određenu stvar. To je baš ono što zahtijeva smisao pravednosti. Naime, da bi se pravednost poštivala, nije dovoljno da je netko želi činiti samo na određeno vrijeme (ad

6 C. 4 n. 3 (Bk 1105a 31): S. Th., lect. 4.
7 C. 1 n. 9 (Bk 1109b 35): S. Th., lect. 3.
8 C. 5 n. 17 (Bk 1134a 1): S. Th., lect. 10.
9 Tr. 40 super 8, 32: PL 35, 1690.

horam), jer se teško nalazi čovjek koji bi htio postupati nepravedno baš u svako vrijeme, nego se zahtijeva da čovjek ima volju kojom će neprestance i u svim stvarima poštivati pravednost.

4. Pridjev »postojan« nije ovdje suvišan. 'Trajno', naime, nije uzeto kao oznaka neprekinutog trajanja voljnog čina. Tako se izrazom »trajna volja« označava da netko djeluje s namjerom da poštuje pravednost, a pojmom »postojan« označava se da netko čvrsto hoće ustrajati u toj namjeri.

5. Sudac dijeli svakomu što mu pripada kao onaj koji zapovijeda i upravlja. Aristotel, naime, u I knjizi *Etike*[10] kaže da je »sudac oživljeno pravo«, a »vladar čuvar prava«. Podložnici pak daju svakomu što mu pripada kao izvršitelji.

6. Kao što je u ljubavi prema Bogu uključena i ljubav prema bližnjemu, kao što smo već rekli (p. 25 čl. 1), tako iz činjenice što čovjek služi Bogu proizlazi istodobno da on daje svakomu što mu pripada[a].

Članak 2

Da li je pravednost uvijek prema drugomu?

Gore q. 57 a. 4; 1-2 q. 113 a. 1; *Ethic.* 5 lect. 17

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da pravednost nije uvijek prema drugomu. Naime:

1. Apostol u *Poslanici Rimljanima* (3, 22) kaže da se »pravednost Božja ostvaruje po vjeri u Isusa Krista«. A vjera se ne određuje kao odnos jednoga čovjeka prema drugome. Dakle, niti pravednost.

2. Osim toga: na pravednost, po Augustinovu mišljenju u knjizi *O crkvenim običajima* (nav. mj. bilj. 4), spada »raspoređivati pravedno ostale stvari koje su podložne čovjeku«, ukoliko se pravednost sastoji u podlaganju Bogu. A čovjeku je podložna osjetilna težnja, budući da u *Knjizi Postanka* (4, 7) nalazimo: »Težnja tvoja«, (to jest grešna težnja) »bit će ti podložna i ti ćeš njome zavladati«. Stoga pravednost ima zadaću zavladati vlastitim težnjama. Dakle, pravednost je usmjerena prema samome sebi.

10 C. 4 n. 7 (Bk 1132a 21); c. 6 n. 5 (Bk 1134a 1): S. Th., lect. 11.

a Valja uočiti posebnost ustrojstva ovog članka. U njemu, naime, nedostaje dokaz »in contrario« (ALI PROTIV).

3. Još nešto: pravednost je Božja vječna. A nije bilo nijednog bića suvječna (coaeternum) Bogu. Dakle, u pojmu pravednosti nije da bude prema drugomu.

4. Napokon: kao što čine, koji se tiču drugih, treba ispravljati, isto to valja činiti s činima koji se tiču nas samih. A te čine ispravlja upravo pravednost, budući da u *Knjizi izreka* (11, 5) čitamo: »Nedužnomu pravda njegov put utire«. Dakle, pravednost ne vodi računa samo o dužnostima prema drugomu, nego i prema samima sebi.

ALI PROTIV navedenih razloga Tulije Ciceron u I knjizi *O dužnostima* kaže da je »smisao« pravednosti »oblikovati ljudsko društvo, to jest pojedince međusobno, kao i suživot u zajednici«. No to podrazumijeva poštivanje drugoga. Dakle, pravednost se tiče samo onih stvari, koje su u odnosu prema drugomu.

ODGOVARAM: Sam pojam pravednosti zahtijeva odnos prema drugomu, budući da samo njezino ime, kako smo već kazali (p. 57 čl. 1), uključuje jednakost. Ništa, naime, nije jednako samome sebi, već drugom. A budući da pravednost, kao što smo kazali, ima zadatak ispravljati ljudske čine, neophodno je da različitost (alietas), koju zahtijeva pravednost, bude različitost više osoba kadrih djelovati. Naime, djelovanja u vlastitom smislu pripadaju osobama i cjelinama (suppositorum et totorum), a ne dijelovima te različitim oblicima ili moćima. Ne može se, naime, u vlastitom smislu reći da ruka zadaje udarce, nego da to čini čovjek preko ruke. Ne može se u pravom smislu reći da toplina grije, nego da vatra grije preko topline. Ipak se te rečenice upotrebljavaju u slikovitom smislu (similitudinem dicunt). Pravednost, dakle, shvaćena u vlastitom smislu zahtijeva različitost osoba, pa stoga samo pokazuje odnos jednoga čovjeka prema drugomu. No u slikovitom se smislu mogu promatrati različita djelatna počela istoga čovjeka, primjerice razum, zatim porivi obrambenog i požudnog dijela kao da su oni različiti djelatni subjekti. Stoga se u metaforičkom smislu može govoriti o pravednosti koja se nalazi u jednom te istom čovjeku, ukoliko razum naređuje porivima obrambenog i požudnog čovjekova dijela (imperat irascibili et concupiscibili), i ukoliko se oni pokoravaju razumu, i općenito ukoliko se svakom čovjekovu di-

jelu pripisuje ono što mu odgovara. Stoga Filozof u V knjizi *Etike*[1] tu pravednost naziva »metaforičkom« (secundum metaphoram).

Odgovaram na razloge: 1. Pravednost, što nastaje u nama po vjeri, ista je po kojoj se opravdava bezbožnik, a koja se sastoji u dužnom poretku različitih dijelova duše, kako smo govorili ranije kad smo raspravljali o opravdanju (I-II p. 113 čl. 1). No to je vlastitost pravednosti ukoliko o njoj govorimo u metaforičkom smislu, a možemo je susresti i u čovjeku koji provodi samotnički način života.

2. Time smo odgovorili i na DRUGI RAZLOG.

3. Pravednost je Božja vječna, jer je vječno htijenje i naum. A to baš sačinjava glavni razlog pravednosti. No ona u svojim učincima nije vječna, jer nijedna stvar nije suvječna Bogu.

4. Ljudski čini, koji se tiču nas samih, već su dovoljno ispravljeni ispravkama od strane drugih ćudorednih kreposti. A čini, koji se tiču drugih, imaju potrebu za posebnim ispravljanjem, ne samo u odnosu na djelatni subjekt, nego i u odnosu na onoga prema kojemu su upravljeni. Stoga ti čini imaju posebnu krepost, a ona se upravo naziva pravednost.

Članak 3

Da li je pravednost krepost?

Sent. 2 d. 27 a. 3 ad 3; *Ethic.* 5 lect. 2. 3

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da pravednost nije krepost. Naime:

1. U *Lukinu evanđelju* (17, 10) čitamo: »Kad izvršite sve što vam je naređeno, recite: 'Beskorisne smo sluge. Učinili smo samo što smo morali učiniti'«. A činiti kreposno djelo nije beskoristan posao, budući da Ambrozije u II knjizi *O dužnostima*[1] govori. »Mi ne smatramo korišću novčanu dobit, nego sticanje dobrote«. Dakle, činiti ono što netko mo-

1 C. 11 n. 9 (Bk 1138b 5): S. Th., lect. 17.

1 C. 6: PL 16, 116.

ra činiti, nije nikakav kreposni čin. A u tome se upravo i sastoji čin pravednosti. Dakle, pravednost nije krepost.

2. Osim toga: što čovjek čini iz nužnosti ne donosi zaslugu. No davati pojedincu što mu pripada, što je upravo bît pravednosti, čin je nužnosti. Dakle, on ne donosi zaslugu. A po kreposnim činima stičemo zasluge. Dakle, pravednost nije krepost.

3. K tome: svaka ćudoredna krepost ima za predmet ćudoredno djelo (agibile). One pak stvari, koje se ostvaruju prema vani, nisu ćudoredni čini, nego djela što ih valja činiti, kako tumači Filozof u IX knjizi *Metafizike*[2]. A budući da pravednost ima zadaću na izvanjski način učiniti neko djelo koje je pravedno u samome sebi, čini se da pravednost nije ćudoredna krepost.

ALI PROTIV navedenih razloga Grgur u II knjizi *Moralke*[3] kaže da se na »četiri kreposti«, to jest na umjerenosti, razboritosti, jakosti i pravednosti, »uzdiže čitava građevina dobrog djela«.

ODGOVARAM: Ljudska je krepost ono što ljudski čin čini dobrim, a čestitim čovjeka koji ga čini. A to se upravo primjenjuje na pravednost. Čovjekov, naime, čin postaje dobar time što se suobličuje s propisom razuma (regula rationis), koji daje ispravnost ljudskim činima. A budući da pravednost daje ispravnost ljudskim činima, očigledno je da ih čini dobrima. S druge strane, kako kaže Ciceron u I knjizi *O dužnostima*, »ljudi se nazivaju dobrima upravo po pravednosti«. Stoga, kako on na onom mjestu dodaje, »u njoj odsijeva najsjajnije svjetlo kreposti«.

Odgovaram na razloge: 1. Kad čovjek čini ono što mora, ne obogaćuje onoga kojemu iskazuje ono što mu je dužnost, nego se samo uzdržava da mu ne nanese štetu. Ipak stiče korist za sebe, ako spremno i dragovoljno izvršava ono što mora, to jest ako djeluje kreposno. Stoga *Knjiga Mudrosti* (8, 7) govori da mudrost Božja »poučava umjerenosti i pravednosti, razboritosti i jakosti, od kojih u životu nema ništa korisnije ljudima«.

2. Postoje dva oblika nužnosti. Prvi, nužnost prinude, a ta, budući u suprotnosti s voljom, uklanja smisao zasluge.

2 L. 8 c. 8 n. 9 (Bk 1050a 30): S. Th., l. 9 lect. 8
3 C. 49: PL 75, 592.

Drugi, nužnost što proističe iz obaveze zapovijedi ili iz nužnosti svrhe, to jest kad čovjek ne može postići svrhu kreposti ako ne čini jednu određenu stvar. Takva pak nužnost ne isključuje zaslugu, jer čovjek voljno izvršava sve što je na taj način nužno. Ipak, ona isključuje slavu izvanrednih djela (gloria supererogationis), po riječima *Prve poslanice Korinćanima* (9, 16): »Ako propovijedam evanđelje, to mi ne daje pravo na slavu, jer sam na to obavezan«.

3. Pravednost se sastoji u izvanjskim stvarima, ne da bi ih proizvela, što je zadaća umijeća, nego da bi se njima poslužila u odnosu na druge.

Članak 4

Da li se pravednost nalazi u volji kao u svom subjektu?

Dolje a. 8 ad 1; 1 q. 21 a. 2 ad 1; 1-2 q. 56 a. 6;
Sent. 3 d. 33 q. 2 a. 4 q^a^ 3; *Ethic.* 5 lect. 1;
De malo q. 4 a. 5; *De virtut.* q. 1 a. 5

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se pravednost ne nalazi u volji. Naime:

1. Pravednost se katkada naziva istinom. No istina se ne nalazi u volji, nego u razumu. Dakle, pravednost se ne nalazi u volji kao u svom subjektu.

2. Osim toga: pravednost promatra dužnosti prema drugomu. A usmjeravati jednu stvar prema drugoj zadaća je razuma. Dakle, pravednost se ne nalazi u volji, nego radije u razumu.

3. Još nešto: pravednost nije umna krepost (virtus intellectualis), jer nije usmjerena prema spoznaji. Ona stoga ima biti ćudoredna krepost. A sjedište ćudoredne kreposti, po Filozofu u I knjizi *Etike*[1], je »razumsko po pridavanju«, to jest obrambeni i požudni čovjekov dio. Dakle, pravednost se ne nalazi u volji kao u subjektu, nego u obrambenom i požudnom dijelu (in irascibili et concupiscibili).

ALI PROTIV iznesenih razloga Anselmo kaže[2] da je »pravednost ispravljač volje ako je promatramo u njoj samoj«.

ODGOVARAM: Sjedište jedne kreposti nalazi se u onoj moći, koja ima zadaću ispravljati njezine čine. A praved-

1 C. 3 n. 18 (Bk 1102b 30): S. Th., lect. 20.
2 *De verit.* c. 12: PL 158, 482.

nost nema zadaću usmjeravati nijedan spoznajni čin. Nismo, naime, prozvani pravednima zato što ispravno neku stvar spoznajemo. Stoga sjedište pravednosti nije um ili razum, jer je on spoznajna moć.

No neophodno je da sjedište pravednosti bude u jednoj moći težnje, budući da se pravednima nazivamo zato što ispravno izvršavamo neke čine, a bliže je počelo nekog čina moć težnje. Postoje, međutim, dva oblika težnje, to jest volja koja se nalazi u razumu, i osjetilna težnja koja slijedi osjetilnu spoznaju i koja se dijeli na obrambeni i požudni dio, kako smo rastumačili u Prvoj knjizi (p. 81 čl. 2). Dati, međutim, svakomu što mu pripada, ne može proizići iz osjetilne težnje, budući da se osjetilna spoznaja ne može protegnuti na promatranje odnosa jednoga subjekta prema drugomu, nego je to vlastitost razuma. Stoga sjedište pravednosti ne može biti u obrambenom ili požudnom dijelu, nego samo u volji. Stoga Filozof određuje pravednost po voljnom činu, kako proizlazi iz onoga što smo prije rekli.

Odgovaram na razloge: 1. Budući da je volja razumska težnja, ispravnost razuma, koja se naziva istina što je utisnuta u volju, zbog njezine bliskosti s razumom dobiva ime istine.

2. Volja se usmjerava prema vlastitom predmetu slijedeći razumsku spoznaju. Stoga, kao što razum usmjerava neki subjekt prema drugomu, volja može htjeti jednu stvar u poretku prema drugoj, a to je vlastitost pravednosti.

3. Razumski dio pridavanjem nije samo obrambeni ili požudni dio, nego »cijela moć težnje«, kako kaže Aristotel u I knjizi *Etike* (nav. mj. bilj. 1), budući da se cijela ta moć pokorava razumu. No među moćima težnje nalazi se i volja. Dakle, volja može biti sjedište ćudoredne kreposti.

Članak 5

Da li je pravednost opća krepost?

In Phil. 3 lect. 2; *Ethic.* 5 lect. 2. 3

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da pravednost nije opća krepost. Naime:

1. *Knjiga Mudrosti* (8, 7) stavlja pravednost odmah uz bok ostalim krepostima: »Ona poučava umjerenosti i pravednosti, razboritosti i hrabrosti«. No jedna opća stvar ne može se stavljati pod istu podjelu ili nabrajati s vrstama koje su u njoj sadržane. Dakle, pravednost nije opća krepost.

2. Osim toga: pravednost se prema stožernim krepostima odnosi kao umjerenost prema jakosti. No umjerenost i jakost se ne smatraju općim krepostima. Dakle, ni pravednost se nipošto ne smije smatrati općom krepošću.

3. Još nešto: pravednost, kako smo ranije kazali (čl. 2), uvijek je prema drugome. A grijeh protiv bližnjega nije opći grijeh, nego se suprotstavlja grijehu što ga čovjek čini prema samomu sebi. Dakle, ni pravednost nije opća krepost.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u V knjizi *Etike*[1] kaže da je »pravednost svaka krepost«.

ODGOVARAM: Pravednost, kako smo već rekli (čl. 2), usmjerava čovjeka u odnosu prema drugomu. To se zbiva na dva načina. Prvo, u odnosu prema drugomu kao pojedinačnoj osobi. — Drugo, u odnosu prema drugomu općenito, to jest ukoliko čovjek, koji koristi nekoj zajednici, ujedno koristi svim ljudima koji je sačinjavaju. Stoga se pravednost snagom svoga pojma može odnositi na jednu i na drugu stvar. A očigledno je da se oni, koji sačinjavaju jednu zajednicu, prema njoj odnose kao dijelovi prema cjelini. No dio po svojoj bîti pripada cjelini, pa je stoga svako dobro nekog dijela usmjereno prema dobru cjeline. U tom se smislu dobro svake kreposti — bilo da ona usmjerava pojedinca u njemu samome, bilo da ga usmjerava u odnosu prema drugim pojedinačnim osobama — može odnositi prema zajedničkom dobru, prema kojemu je usmjerena i pravednost. To je razlog što čini svih kreposti mogu pripadati pravednosti, jer ona usmjerava čovjeka prema zajedničkom dobru. I baš u odnosu na tu zadaću pravednost smatramo općom krepošću. A budući da je zadaća zakona usmjeravati prema zajedničkom dobru, kako smo gore vidjeli (I-II p. 90 čl. 2), ta se opća pravednost također naziva i »zakonskom pravednošću«, jer po njoj čovjek dolazi u su-

1 C. 1 n. 19 (Bk 1130a 9): S. Th., lect. 2.

kladnost sa zakonom koji usmjerava čine svih kreposti prema zajedničkom dobru.

Odgovaram na razloge: 1. Pravednost se stavlja uz bok ili pribraja ostalim krepostima, ne kao jedna opća, nego kao posebna krepost, o čemu ćemo još govoriti (čl. 7).

2. Umjerenost i jakost imaju sjedište u osjetilnoj težnji, to jest u požudnom i obrambenom čovjekovu dijelu. A te moći imaju kao predmet pojedinačna dobra, kao što su i osjetila osposobljena za spoznaju pojedinačnih stvari. Pravednost, međutim, ima sjedište u umnoj težnji, koja kao predmet može imati sveopće dobro što ga um spoznaje. Stoga pravednost može biti opća krepost više od umjerenosti i jakosti.

3. Dužnosti prema samima sebi mogu biti usmjerene prema dobru drugih, a posebice prema zajedničkom dobru. Stoga i zakonsku pravednost, koja čovjeka usmjerava prema općem dobru, možemo promatrati kao opću krepost. Iz istoga razloga nepravdu možemo promatrati kao opći grijeh. To se i tvrdi u *Prvoj Ivanovoj poslanici* (3, 4): »Svaki je grijeh nepravda«.

Članak 6

Da li se opća pravednost bitno poistovjećuje sa svakom krepošću?

1-2 q. 60 a. 3 ad 2; *Sent.* 3 d. 9 q. 1 a. 1 q.ª2; *De verit.* q. 28 a. 1; *Ethic.* 5 lect. 2

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se opća pravednost bitno poistovjećuje sa svakom krepošću. Naime:

1. Filozof u V knjizi *Etike*[1] tvrdi da su krepost i zakonska pravednost »isto što i svaka krepost, ali njihov bitak nije isti«. No stvari, koje se međusobno razlikuju samo po bitku ili samo po pojmu (secundum rationem), ne razlikuju se po bîti. Dakle, pravednost se bitno poistovjećuje sa svakom krepošću.

1 C. 1 n. 20 (Bk 1130a 12): S. Th., lect. 12.

2. Osim toga: svaka krepost, koja se bitno ne poistovjećuje sa svakom krepošću, dio je kreposti. No kako na onom mjestu (nav. mj. bilj. 1 u čl. 5) kaže Filozof, pravednost o kojoj govorimo »nije dio kreposti, nego cjelina kreposti«. Dakle, pravednost o kojoj govorimo bitno je istovjetna sa svakom krepošću.

3. Još nešto: time što neka krepost usmjerava vlastiti čin prema višoj svrsi, ona se ne mijenja po bîti običajne navike; primjerice, običajna navika umjerenosti bitno ostaje ista, premda se njezin čin usmjerava prema božanskom dobru. No zakonska pravednost (iustitia legalis) ima zadaću usmjeriti čine svih kreposti prema višoj svrsi, to jest prema općem dobru zajednice, koje nadilazi dobro jedne pojedinačne osobe. Dakle, čini se da se zakonska pravednost bitno poistovjećuje sa svakom krepošću.

4. Napokon: dobro nekog dijela po prirodi je usmjereno (ordinabile) prema dobru cjeline, a ako to usmjerenje izostane, čini se da je i samo dobro nekog dijela isprazno i nekorisno. No što se tiče kreposti, ona se ne može naći u toj prilici. Dakle, čini se da nijedan kreposni čin ne može postojati, a da istodobno ne pripada općoj pravednosti, koja usmjerava prema općem dobru. Stoga se čini da se opća pravednost po bîti poistovjećuje sa svakom krepošću.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u V knjizi *Etike*[2] kaže da se »mnogi ljudi mogu služiti krepošću što se tiče njihovih vlastitih stvari, ali se njome ne mogu služiti u stvarima koje se odnose na druge«. A u III knjizi *Politike*[3] tvrdi da »u pravom smislu nije istovjetna krepost čestita muža i čestita građanina«. No krepost je čestita građanina opća pravednost, koja pojedinca usmjerava prema zajedničkom dobru. Dakle, opća se pravednost ne poistovjećuje s općom krepošću, no jedna bez druge može postojati.

ODGOVARAM: Da je neka stvar 'općenita' (generalis), možemo tvrditi na dva načina. Prvo, po priricanju; primjerice, pojam »živo biće« je opći pojam za čovjeka, konja i druga slična bića. U tom slučaju to 'općenito' ima se bitno poistovjetiti s bićima za koja je 'općenito', budući da rod pripada bîti neke vrste i ulazi u njezinu odredbu (cadit in

2 C. 1 n. 15 (Bk 1129b 33): S. Th., lect. 2.
3 C. 2 n. 6 (Bk 1277a 22): S. Th., lect. 3.

definitione eius). — Drugo, jedna stvar može biti općenita po svojoj snazi kao što je sveopći uzrok (causa universalis) općenit u odnosu na sve svoje učinke; primjerice, sunce u odnosu na sva tijela što osvjetljava i mijenja svojom snagom (virtute). I u tom slučaju nije potrebno da se 'općenito' poistovjećuje bitno sa stvarima za koje je 'općenito', budući da uzrok i učinak nemaju istu bît.

Imajući u vidu izneseno tumačenje (čl. 5.), valja reći da je zakonska pravednost općenita krepost u ovom drugom smislu, to jest ona usmjerava čine svih ostalih kreposti prema vlastitoj svrsi, a to onda znači da po zapovijedi pokreće sve ostale kreposti. Naime, kao što se ljubav može smatrati općenitom krepošću zato što usmjerava čine svih kreposti na božansko dobro, na isti je način općenita krepost i zakonska pravednost zato što usmjerava čine svih kreposti prema općem dobru. Kao što je, dakle, ljubav — čiji je predmet božansko dobro — jedna posebna krepost po vlastitoj bîti, tako je i zakonska pravednost jedna posebna krepost po vlastitoj bîti, budući da je zajedničko dobro njezin vlastiti predmet. Stoga se ona u vladaru nalazi na prvotni i gotovo učiteljski način (principaliter et quasi architectonice), dok se u podložnicima nalazi na drugotni i gotovo podanički način (secundario et quasi ministrative).

Ipak se svaka krepost, ukoliko je usmjerena prema općem dobru od strane gore spomenute kreposti, koja je posebna po svojoj bîti a općenita po svojoj snazi, može nazvati zakonskom pravednošću. Imajući u vidu taj način govora, zakonska se pravednost bitno poistovjećuje sa svakom krepošću, ali se razlikuje po pojmu (differt ratione). U tom upravo smislu i govori Filozof.

Odgovaram na razlog. — Time smo ujedno odgovorili na PRVI i DRUGI RAZLOG.

3. I treći RAZLOG PROTIV na taj način polazi od zakonske pravednosti. Svaka se, naime, krepost koju je naredila zakonska pravednost, može nazvati zakonskom pravednošću.

4. Svaka krepost snagom svoje naravi usmjerava svoje čine prema vlastitoj svrsi te kreposti. A što ona kasnije, ili zastalno ili od vremena do vremena, usmjerava na jedan udaljeniji cilj, ne zavisi od njezine naravi, nego od jedne

više kreposti kojoj je zadaća usmjeravati je prema tom cilju. Stoga je potrebno da postoji jedna viša krepost, koja će usmjeravati sve kreposti prema zajedničkom dobru. Tu krepost nazivamo zakonskom pravednošću, a ona se bitno razlikuje od svake druge kreposti.

Članak 7

Da li osim opće pravednosti postoji i posebna pravednost?

1-2 q. 60 a. 3; *Ethic.* 5 lect. 11

U vezi sa sedmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da osim opće pravednosti ne postoji neka posebna pravednost. Naime:

1. U krepostima nema ništa suvišno, kao što ništa suvišno nema ni u naravi. A opća je pravednost sasvim dovoljna da usmjeri čovjeka u svim dužnostima prema drugima. Dakle, nije potrebna neka posebna pravednost.

2. Osim toga: jedinica i množina (unum et multa) ne mogu odrediti različitost vrste među krepostima. A zakonska pravednost usmjerava jednog čovjeka prema drugome za sve zadaće koje se tiču zajednice (multitudo), kako smo ranije već kazali (čl. 5. 6). Dakle, ne postoji neka druga vrsta pravednosti, koja bi usmjeravala jednoga čovjeka prema drugomu u dužnostima koje se tiču pojedinačne osobe.

3. K tome: između pojedinačne osobe i državne zajednice (singularis persona et multitudo civitatis) postoji i posrednik, a to je obiteljska zajednica (media est multitudo domestica). Ako, dakle, postoji posebna pravednost, različita od opće pravednosti po usporedbi s pojedinačnom osobom, onda iz istoga razloga mora postajati jedna obiteljska pravednost (iustitia oeconomica), sa zadatkom da usmjerava čovjeka prema općem dobru jedne određene obitelji. A o tome nikada nitko nije govorio. Dakle, ne postoji neka posebna pravednost osim zakonske pravednosti.

ALI PROTIV navedenih razloga Ivan Krizostom, tumačeći riječi *Matejeva evanđelja* (5, 6): »Blago žednima i gladnima pravednosti«, kaže[1]: »Pod pravednošću se podrazumi-

1 Homil. 15: PL 57, 227.

jeva ili jedna opća krepost, ili jedna posebna krepost, koja se suprotstavlja škrtosti«.

ODGOVARAM: Imajući na umu dosada izneseno (čl. 6), zakonska se pravednost po svojoj biti ne poistovjećuje sa svakom krepošću, nego osim zakonske pravednosti, koja izravno usmjerava pojedinca prema općem dobru, moraju postojati i druge kreposti, koje će ga izravno usmjeravati prema pojedinačnim dobrima. A ta se pojedinačna dobra mogu odnositi ili na samoga sebe ili na druge pojedince. Dakle, kao što se osim zakonske pravednosti zahtijevaju i pojedinačne kreposti, koje će usmjeravati čovjeka u dužnostima prema samomu sebi, primjerice umjerenost i jakost, tako se osim zakonske pravednosti zahtijeva i posebna pravednost koja će ga usmjeravati u dužnostima prema drugoj pojedinačnoj osobi.

Odgovaram na razloge: 1. Zakonska je pravednost sasvim dovoljna da usmjerava čovjeka u njegovim dužnostima prema drugima. U odnosu, međutim, prema općem dobru ona čovjeka usmjerava izravno, dok ga u odnosu prema dobru pojedine osobe usmjerava neizravno. Stoga treba postojati jedna posebna pravednost, koja će usmjeravati čovjeka prema (osobnom) dobru drugog pojedinca.

2. Opće dobro države i dobro pojedinca ne razlikuju se samo brojčanom razlikom (secundum multum et pauca), nego formalnom razlikom (differentia formali). Pojam je, naime, općeg dobra različit od pojma osobnog dobra, kao što su različiti pojmovi cjeline i dijela. Stoga Filozof u I knjizi *Politike*[2] kaže da nije »točna tvrdnja onih koji smatraju da se država, obitelj i tomu slično razlikuju samo po količini, a ne i po vrsti«.

3. Prema Filozofu u I knjizi *Politike*[3], obiteljska zajednica podrazumijeva ova tri odnosa: »žene i muža; oca i sina; gospodara i sluge«, među kojima je jedna osoba kao nešto od druge (quasi aliquid alterius). Stoga u odnosu na te osobe ne postoji pravednost u punom značenju riječi, već jed-

2 C. 1 n. 2 (Bk 1252a 7): S. Th., lect. 1
3 C. 2 n. 1 (Bk 1253b 6): S. Th., lect. 2.

na posebna pravednost, koju Aristotel u V knjizi *Etike*[4] naziva »obiteljskom« (oeconomica) pravednošću.

Članak 8

Da li posebna pravednost ima posebni predmet?

1-2 q. 60 a. 2; *Sent.* 3 d. 33 q. 2 a, 2 q.ª3; q. 3 a. 4 q.ª1; *Ethic.* 5 lect. 3

U vezi s osmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da posebna pravednost nema posebni predmet. Naime:

1. Tumačeći stavak *Knjige Postanka:* »Četvrta je rijeka Eufrat«, Primjedba kaže[1]: »Eufrat znači 'plodan'. A o njemu se ne govori kamo ide, jer pravednost pripada svim moćima duše«. A to ne bi bila istina, kad bi ta krepost imala jedan posebni predmet, budući da svaki posebni predmet pripada i posebnoj moći. Dakle, posebna pravednost nema posebni predmet.

2. Osim toga: Augustin u knjizi *Osamdeset i tri pitanja*[2] uči da »ima četiri kreposti duše po kojima čovjek ovdje na zemlji živi duhovni život; to su: razboritost, umjerenost, jakost i pravednost«; a tvrdi da se četvrta, to jest pravednost, »proteže na sve ostale«. Dakle, posebna pravednost, kao jedna od četiriju stožernih kreposti, nema posebni predmet.

3. Još nešto: dovoljna je samo pravednost da usmjerava čovjeka u njegovim dužnostima prema drugima. No sve stvari u sadašnjem životu mogu usmjeravati čovjeka prema drugima. Dakle, predmet pravednosti je općenit, a ne poseban.

ALI PROTIV iznesenih razloga Filozof u V knjizi *Etike*[3] kaže da su predmet posebne pravednosti stvari što se odnose na sudjelovanje u (građanskom) životu.

ODGOVARAM: Predmet jedne ćudoredne kreposti, što ju Filozof u II knjizi *Etike*[4] određuje kao ispravni razum,

4 C. 6 n. 8 (Bk 1134b 8): S. Th., lect. 11.
1 *Ordin.:* August., *De Gen. contra Manich.* l. 2 c. 10: PL 34, 204.
2 Q. 61: PL 40, 51.
3 C. 2 n. 12 (Bk 1130b 31): S. Th., lect. 4.
4 C. 6 n. 15 (Bk 1107a 1): S. Th., lect. 7.

jesu sve stvari kojima razum može upravljati. A razum može upravljati unutarnjim duševnim porivima, izvanjskim činima i izvanjskim stvarima koje su određene za čovjekovu uporabu. Upućivanje jednoga čovjeka prema drugomu zbiva se, međutim, po izvanjskim činima i izvanjskim stvarima, a po unutarnjim se porivima zbiva upućivanje čovjeka prema njemu samome. Stoga, kao što pravednost označava usmjeravanje čovjeka prema drugima, ne obuhvaća sav predmet ćudoredne kreposti, nego samo izvanjske čine i stvari, pod jednim posebnim nepristranim razlogom, to jest ukoliko čovjek preko njih uspostavlja odnos prema drugima.

Odgovaram na razloge: 1. Pravednost bitno pripada jednoj od duševnih moći (partes), u kojoj se nalazi njezino sjedište, to jest u volji koja svojom zapovijedi pokreće sve druge moći. I u tom smislu pravednost, ne izravno, nego po nekom prelijevanju (redundantia), pripada svim moćima duše.

2. Već smo prije objasnili (I-II p. 61 čl. 3. 4) da se stožerne kreposti mogu promatrati s dvije točke motrišta. Prvo, kao posebne kreposti koje imaju jedan određeni predmet. Drugo, kao opći načini postojanja, zajednički svim krepostima. A u navedenom odlomku Augustin govori o njima u tom drugom smislu. On, naime, tvrdi da je razboritost »spoznaja stvari za kojima valja težiti, ali od njih valja i bježati«; da je umjerenost »obuzdavanje pohlepe u odnosu na užitke vremenitog poretka«; da je jakost »čvrstina duše protiv neprijatnih stvari sadašnjega života«; i da je pravednost, »koja se proteže na sve druge, ljubav prema Bogu i prema bližnjemu«, a ona je upravo sveopći izvor (radix) cijelog čovjekova usmjerenja prema drugima.

3. Unutarnji porivi, koji su također predmet ćudoređa, po sebi se ne mogu usmjeravati prema drugima, jer to pripada posebnom pojmu pravednosti. U svojim pak učincima mogu se usmjeravati prema drugima, jer su izvanjski čini. Dakle, ne slijedi da je predmet pravednosti nešto općenito.

Članak 9

Da li su porivi predmet pravednosti?

Sent. 3 d. 33 q. 3 a. 4 q.ª1; 4 d. 15 q. 1 a. 1 q.ª2 ad 2; *Ethic.* 5 lect. 1. 3

U vezi s devetim pitanjem postupamo ovako. Čini se da su porivi predmet pravednosti. Naime:

1. Filozof u II knjizi *Etike*[1] kaže da »ćudoredne kreposti imaju za predmet pohote i tuge (voluptates et tristitias)«. A pohota, to jest užitak, i tuga su neki porivi, kako smo to protumačili ranije u raspravi o porivima.[2] Dakle, budući da je pravednost ćudoredna krepost, njezin su predmet porivi.

2. Osim toga: pravednost upravlja djelovanjima koja se odnose na druge. No tim se djelovanjima ne može upravljati, ako čovjek nije prije upravio porivima, budući da iz neurednih poriva proizlaze i neuredna djelovanja. Do preljuba, naime, dolazi zbog neobuzdane požude spolnih užitaka, a do krađe zbog neuredne ljubavi prema novcu. Dakle, neophodno je da predmet pravednosti budu porivi.

3. Nadalje: kao što posebna pravednost promatra dužnosti prema drugima, to isto čini i zakonska pravednost. A predmet su zakonske pravednosti porivi, inače se ona ne bi protezala na sve kreposti, od kojih se neke izričito odnose na porive. Dakle, pravednost ima za predmet porive.

ALI PROTIV iznesenih razloga Filozof u V knjizi *Etike*[3] kaže da su predmet pravednosti izvanjski čini (operationes).

ODGOVARAM: Pravo rješenje pitanja (veritas quaestionis) proizlazi iz dvije stvari. Prvo, od strane subjekta pravednosti, koji je volja, a čija gibanja ili čini nisu porivi, kako smo prije dokazali (I-II p. 22 čl. 3; p. 59 čl. 4), jer se porivima nazivaju samo gibanja osjetilne težnje. Stoga predmet pravednosti nisu porivi, kao kod umjerenosti i jakosti, kojih je inače sjedište u obrambenom i požudnom

1 C. 3 n. 1 (Bk 1104b 8): S. Th., lect. 3.
2 I-2 q. 23 a. 4; q. 31; q. 35 a. 1.
3 C. 1 n. 1 (Bk 1129a 3): S. Th., lect. 3.

čovjekovu dijelu. — Drugo, od strane predmeta, budući da pravednost promatra dužnosti prema drugima. Unutarnji nas, naime, porivi ne usmjeravaju neposredno prema drugima. Dakle, predmet pravednosti nisu porivi.

Odgovaram na razloge: 1. Nije rečeno da svaka ćudoredna krepost promatra pohote i tuge kao vlastiti predmet. Jakost, naime, kao svoj predmet promatra strah i odvažnost. Svaka ćudoredna krepost je, naprotiv, usmjerena prema užitku i tuzi kao popratnim ciljevima, jer, kako kaže Filozof u VII knjizi *Etike*[4] »užitak i tuga glavni su cilj pod vidom kojega promatramo i ocjenjujemo da je neka stvar dobra, a neka loša«. I pod tim vidom one pripadaju pravednosti, jer »tko se ne raduje pravednim činima, nije pravedan«, kaže Aristotel u I knjizi *Etike*[5].

2. Izvanjski se čini na neki način nalaze kao posrednici između izvanjskih stvari, koje su njihov predmet, i unutarnjih poriva, koji su njihova počela. No katkada se dogodi da na jednoj strani bude neki nedostatak, a da ga na drugoj nema; primjerice, kada čovjek krade robu od drugoga, ne iz želje da je prisvoji, nego da nekomu naškodi; ili kada želi tuđu robu, ali je ipak ne namjerava ukrasti. Dakle, upravljanje našim činima, ukoliko oni završavaju na izvanjskim stvarima, pripada pravednosti; no ukoliko ti čini proizlaze iz poriva, upravljanje pripada drugim ćudorednim krepostima, koje kao predmet imaju porive. Stoga se pravednost suprotstavlja krađi, jer je krađa nespojiva s jednakošću što je valja poštivati u izvanjskim stvarima; a suprotstavlja joj se i darežljivost (liberalitas), jer krađa proizlazi iz neuredne želje za bogatstvom. A budući da izvanjski čini ne primaju izraz (species) od unutarnjih poriva, nego radije od izvanjskih stvari koje su njihov predmet, izvanjski su čini po sebi više predmet pravednosti, nego ostalih ćudorednih kreposti.

3. Zajedničko je dobro cilj pojedinačnih osoba koje žive u zajednici, kao što je dobro cjeline cilj svakoga od njezinih dijelova. Dobro, međutim, pojedinačne osobe nije svrha drugoga čovjeka. Stoga se zakonska pravednost, koja je usmjerena prema zajedničkom dobru, može više protegnu-

4 C. 11 n. 1 (Bk 1152b 2): S. Th., lect. 11.
5 C. 8. n. 12 (Bk 1099a 18): S. Th., lect. 13.

ti na same unutarnje porive, koji na neki način usmjeravaju čovjeka u njemu samome, nego što to može pojedinačna pravednost, koja usmjerava na dobro druge osobe. Ipak se i zakonska pravednost proteže na druge kreposti ponajprije zbog njihovih izvanjskih djelovanja, to jest ukoliko »zakon naređuje da se izvršavaju djela jakog, umjerenog i krotkog čovjeka«, kako kaže Aristotel u V knjizi *Etike*[6].

Članak 10

Da li je sredina pravednosti ujedno stvarna sredina?

1-2 q. 64 a. 2; *Sent.* 3 d. 33 q. 1 a. 3 q.ª 2; *De virtut.* q. 1 a. 13 ad 7. 12; *Quodl.* 6 q. 5 a. 4

U vezi s desetim pitanjem postupamo ovako. Čini se da sredina pravednosti nije ujedno i stvarna sredina. Naime:

1. Narav (ratio) se određenog roda susreće u svim njegovim vrstama. No Aristotel u II knjizi *Etike* (nav. mj. bilj. 4 u čl. 8) određuje ćudorednu krepost kao »naviku koja je kadra birati, a sastoji se u pravoj sredini što je određujemo razumom«. Dakle, i u pravednosti se nalazi razumska, a ne stvarna sredina (medium rationis et non rei).

2. Osim toga: u stvarima koje »su dobre u bezuvjetnom smislu« ne možemo opaziti 'previše i premalo' (superfluum et diminutum), pa stoga niti pravu sredinu, što je očigledno u krepostima, kako se kaže u II knjizi *Etike*[1]. No predmet su pravednosti stvari »koje su dobre u bezuvjetnom smislu«, kako tvrdi Filozof u V knjizi *Etike*[2]. Dakle, u pravednosti ne postoji stvarna sredina.

3. Još nešto: kod ostalih se kreposti govori o pravoj mjeri razumskoga, a ne stvarnoga poretka zato što se ona određuje drukčije, prema različitosti osoba, budući da je neka stvar za nekoga previše, a za drugoga premalo, kako primjećuje Aristotel u II knjizi *Etike*[3]. A to se zbiva i u pravednosti. Naime, ne kažnjava se istom kaznom onaj koji je digao ruku na vladara, i onaj koji je digao ruku na običnog

6 C. 1 n. 14 (Bk 1229b 19): S. Th., lect 2.
1 C. 6 n. 20 (Bk 1107a 22): S. Th., lect. 7.
2 C. 1 n. 9 (Bk 1129b 5): S. Th., lect. 1.
3 C. 6 n. 7 (Bk 1106a 36): S. Th., lect. 6.

čovjeka. Dakle, ni pravednost nema stvarnu sredinu, nego sredinu razumskog poretka.

ALI PROTIV iznesenih razloga Filozof u V knjizi *Etike*[4] kaže da prava sredina pravednosti označava neku »aritmetičku« sukladnost, to jest stvarnu sredinu.

ODGOVARAM: Kao što smo prije dokazali[5], ostale ćudoredne kreposti imaju za predmet u prvom redu porive (passiones), čije se uređenje isključivo provodi u odnosu prema pojedinoj osobi kojoj oni pripadaju, to jest ukoliko se ona ravna po obrambenom i požudnom mehanizmu (irascitur et concupiscit) onako kako mora u različitim okolnostima. Stoga se prava sredina tih kreposti ne određuje na osnovi odnosa jedne stvari prema drugoj, nego na osnovi odnosa kreposna čovjeka prema samomu sebi. Dakle, u njima postoji prava sredina samo u odnosu prema nama. Predmet pravednosti su, naprotiv, izvanjski čini ukoliko oni ili stvari kojima se služe, imaju dužni odnos prema drugim osobama. Stoga se prava sredina pravednosti sastoji u nekom odnosu jednakosti neke izvanjske stvari prema nekoj određenoj osobi. A ono što je jednako, uistinu je prava sredina između više i manje, kako se kaže u X knjizi *Metafizike*[6]. Dakle, pravednost ima stvarnu sredinu (medium rei).

Odgovaram na razloge: 1. Prava je sredina stvarnoga reda također i prava sredina razumskog reda. Stoga pravednost zadržava narav ćudoredne kreposti.

2. Jedna stvar može biti dobra u bezuvjetnom smislu (bonum simpliciter) na dva načina. Prvo, u smislu što postoje stvari, koje su dobre pod svim vidovima. A u tom su smislu dobre kreposti. U stvarima pak koje su dobre u bezuvjetnom smislu na taj način, ne možemo odrediti pravu sredinu i dvije krajnosti (medium et extrema). – Drugo, jedna stvar može biti dobra u bezuvjetnom smislu, ukoliko je promatramo u izdvojenom smislu (simpliciter bonum – absolute bonum), to jest ukoliko je promatramo u njezinoj naravi, premda ona zloporabom može postati zla, kao

4 C. 4 n. 3 (Bk 1132a 1): S. Th., lect. 6.
5 A. 2 ad 4; a. 8; 1-2 q. 60 a. 2.
6 L. 9 c. 5 n. 6 (Bk 1056a 22): S. Th., l. 10 lect. 7; cf. *Ethic.* 5 c. 4 n. 9 (Bk 1132a 29); S. Th., lect. 7.

što je očigledno kod bogatstva i časti. A u odnosu na ta dobra može postojati 'previše', 'premalo' ili 'prava sredina' u onom čovjeku, koji je kadar služiti se stvarima dobro ili loše. I u tom se smislu može reći da je predmet pravednosti dobro u bezuvjetnom smislu.

3. Različita je težina nepravde koja se čini prema vladaru ili nekom običnom čovjeku. Stoga je kazna ona koja će na različiti način izjednačiti jednu i drugu krivnju. To pak podrazumijeva nejednakost u stvarnosti, a ne samo nejednakost razumskoga reda.

Članak 11

Da li je čin pravednosti dati svakomu što mu pripada?

U vezi s jedanaestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da čin pravednosti nije dati svakomu što mu pripada. Naime:

1. Augustin u XIV knjizi *O trojstvu*[1] pripisuje pravednosti »pomaganje potrebnih«. No kad pomažemo potrebnima, ne dajemo im ono što im pripada, nego radije ono što pripada nama. Dakle, čin pravednosti nije dati svakomu što mu pripada.

2. Osim toga: Tulije u I knjizi *O dužnostima* (pogl. 7) kaže da »dobročinstvo, koje možemo nazvati dobrom i darežljivošću«, pripada pravednosti. No svojstvo je darežljivosti dati drugima od onoga što pripada nama, a ne od onoga što njima pripada. Dakle, čin pravednosti nije dati svakomu što mu pripada.

3. K tome: zadaća je pravednosti ne samo dijeliti stvari na dužni način, nego i otklanjati nepravedne čine, to jest ubojstva, preljube i druge slične stvari. No dati svakomu što mu pripada čini se da se odnosi samo na razdiobu stvari. Dakle, nije dovoljno istaknut čin pravednosti kad se tvrdi da se ona sastoji u davanju svakomu onih stvari koje mu pripadaju.

ALI PROTIV iznesenih razloga Ambrozije u I knjizi *O dužnostima*[2] kaže: »Pravednost je ona krepost, koja svako-

1 C. 9: PL 42, 1046.
2 C. 24: PL 16, 62.

mu daje što mu pripada, koja ne svojata tuđe i koja žrtvuje vlastitu korist da bi sačuvala zajedničko dobro«.

ODGOVARAM: Predmet su pravednosti, kako smo već kazali (čl. 8. 10), izvanjski čini, ukoliko su oni ili stvari kojima se po tim činima služimo, srazmjerne drugim osobama, prema kojima smo po pravednosti usmjereni. A kaže se da je vlastito svakoj osobi ono što joj dužno pripada po nekoj jednakosti odnosa (secundum proportionis aequalitatem). Stoga posebni čin pravednosti nije drugo, nego dati svakomu što mu pripada.

Odgovaram na razloge: Budući da je pravednost stožerna krepost, prate je i ostale drugotne kreposti, poput milosrđa, darežljivosti i ostalih sličnih kreposti, o kojima ćemo govoriti kasnije (p. 80). Stoga pomaganje potrebnih, što spada na bogoljubnost ili milosrđe, i iskazivanje plemenitih dobročinstava, što spada na darežljivost, nekim se svođenjem (per quandam reductionem) pripisuje pravednosti kao glavnoj kreposti.

2. Time smo odgovorili i na DRUGI RAZLOG.

3. Filozof u V knjizi *Etike*[3] kaže da se svaki suvišak u predmetu pravednosti u širem smislu naziva »dobit«, a svaki manjak »šteta«. Razlog je tomu što se pravednost izvršava ponajprije i najopćenitije u voljnim razmjenama dobara, to jest u kupnjama i prodajama, kojima ovaj naziv odgovara u vlastitom smislu. Od njih su se pak ti pojmovi proširili i na sve što može biti predmet pravednosti. Isto tako valja reći i za rečenicu: 'Dati svakomu što mu pripada'.

Članak 12

Da li je pravednost viša od ostalih ćudorednih kreposti?

Dolje q. 123 a. 12; q. 141 a. 8; 1-2 q. 66 a. 4; *Sent.* 3 d. 35 q. 1 a. 3 q. [a]1; 4 d. 33 q. 3 a. 3; *Ethic.* 5 lect. 2

U vezi s dvanaestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da pravednost nije viša od ostalih ćudorednih kreposti. Naime:

1. Pravednost ima zadaću dati svakomu što mu pripada.

3 C. 4 n. 13 (Bk 1132b 11): S. Th., lect.

Zadaća je pak darežljivosti dati od svoga, a to pretpostavlja veću krepost. Dakle, daražljivost je viša krepost od pravednosti.

2. Osim toga: jedna stvar može poprimiti neki ukras samo od stvari koje su dostojnije od nje. A »velikodušnost je jedan ukras« i pravednosti i »svih kreposti«, kako kaže Aristotel u IV knjizi *Etike*[1]. Dakle, velikodušnost je viša od pravednosti.

3. Još nešto: kako kaže Aristotel u II knjizi *Etike*[2], predmet je kreposti »teško« i »dobro«. No predmet su jakosti teže stvari od predmeta pravednosti, to je »opasnost od smrti«, kako se govori u III knjizi *Etike*[3]. Dakle, jakost je viša od pravednosti.

ALI PROTIV iznesenih razloga Ciceron u I knjizi *O dužnostima* (pogl. 7) kaže: »U pravednosti se najviše zrcali sjaj kreposti, i po njoj se ljudi nazivaju čestitima«.

ODGOVARAM: Ako govorimo o zakonskoj pravednosti, očigledno je da je ona najodličnija među svim ćudorednim krepostima, budući da je opće dobro više od pojedinačnog dobra jedne osobe. To je razlog Aristotelove tvrdnje u V knjizi *Etike*[4], da je, naime, »pravednost najodličnija među krepostima, pa ni večernja a ni jutarnja zvijezda nije tako divna«.

No ako govorimo o pojedinačnoj pravednosti, onda je ona viša od ostalih ćudorednih kreposti iz dva razloga. Prvi se razlog nazire u moći, u kojoj je njezino sjedište (ex parte subiecti), budući da se ona nalazi u najodličnijem dijelu duše, to jest u razumskoj težnji ili volji, dok se ostale ćudoredne kreposti nalaze u osjetilnoj težnji, kojoj pripadaju i porivi kao predmet tih kreposti. – Drugi se razlog nazire iz predmeta (ex parte obiecti). Naime, ostale kreposti zaslužuju pohvalu samo zbog dobra kreposne osobe. Pravednost pak zaslužuje pohvalu i zbog toga što je kreposna osoba pravilno usmjerena u odnosima prema drugima, pa je stoga pravednost na neki način tuđe dobro, kako kaže Aristotel u V knjizi *Etike*[5]. Zbog toga on i u I knjizi

1 C. 3 n. 16 (Bk 1124a 1): S. Th., lect. 8.
2 C. 3 n. 10 (Bk 1105a 9): S. Th., lect. 3.
3 C. 6 n. 6 (Bk 1115a 24): S. Th., lect. 14.
4 C. 1 n. 15 (Bk 1129b 27): S. Th., lect. 2
5 C. 1 n. 17 (Bk 1130a 3): S. Th., lect. 2.

Retorike[6] kaže: »Najveće su kreposti nužno one koje su najkorisnije za druge, ukoliko polazimo od činjenice da je krepost mogućnost činiti dobro. Stoga ljudi ponajviše poštuju jake i pravedne, jer je jakost korisna drugim ljudima u ratu, a pravednost je korisna i u miru i u ratu«.

O d g o v a r a m n a r a z l o g e: 1. Premda darežljivost daje od svoga, ipak to čini s ciljem na vlastito kreposno dobro. Pravednost, naprotiv, daje drugima što im pripada, jer za cilj ima zajedničko dobro. — Nadalje, pravednost se poštiva u odnosu prema svima, dok se darežljivost ne može protegnuti na sve. — Napokon, darežljivost koja daje od svoga, zasniva se na pravednosti koja svakomu jamči što mu pripada.

2. Velikodušnost uvećava dobrotu pravednosti ako se s njom združuje. No bez pravednosti velikodušnost ne bi ni bila krepost.

3. Predmet su jakosti najteže stvari, ali ne i najodličnije, budući da je ona korisna samo u ratu, a pravednost je, naprotiv, korisna i u miru i u ratu, kako smo već kazali (u »c«).

6 C. 9 n. 6 (Bk 1366b 3).

PITANJE 78

(S. th. II–II)

O GRIJEHU KAMATA

Nadalje, valja nam raspravljati o grijehu kamata prilikom novčanih zajmova (usp. p. 77 uvod).

U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na četiri pitanja.

1. Da li je grijeh uzimati novac kao naknadu za posuđeni novac, to jest da li je grijeh uzimati kamate?
2. Da li je dopušteno izvlačiti koju god drugu korist kao naknadu za posuđeni novac?
3. Da li je čovjek obavezan vratiti ono što je pravedno zaradio novcem od kamata?
4. Da li je dopušteno uzimati novac na zajam uz kamate?

Članak 1

Da li je grijeh uzimati kamate na posuđeni novac?

1-2 q. 105 a. 3 ad 3; *Sent.* 3 d. 37 a. 6; *De malo* q. 13 a. 4;
Quodl. 3 q. 7 a. 2; *Politic.* 1 lect. 8;
De duob. praec. c. de septimo praec.

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da uzimati kamate na posuđeni novac nije grijeh. Naime:

1. Nitko ne može griješiti, ako slijedi Kristov primjer. A Gospodin u *Lukinu evanđelju* (19, 23) o samome sebi ovako govori: »Zašto onda nisi dao moj novac u mjenjačnicu? Tako bih ga na povratku uzeo s kamatama«. Dakle, nije grijeh uzimati kamate na posuđeni novac.

2. Osim toga: u *Psalmima* (18, 8) se govori da je »zakon Gospodnji bez ljage«, jer zabranjuje svaki grijeh. No zakon Gospodnji dopušta neke kamate, kako čitamo u *Ponovljenom zakonu* (23, 19–20): »Ne traži kamata od svoga brata, niti kamata za novac, niti kamata za jestvine, niti kamata

na bilo što gdje se obično traže; od tuđinca možeš tražiti kamate«. To nije sve. Na drugom mjetu u *Ponovljenom zakonu* (28, 12) kao nagrada za opsluživanje zakona dato je ovo obećanje: »Mnogim ćeš narodima u zajam davati, a sâm nećeš uzimati u zajam«. Uzimati, dakle, kamate nije grijeh.

3. Nadalje: u ljudskim se odnosima pravednost određuje građanskim zakonima. No građanski zakoni dopuštaju uzimati kamate. Dakle, čini se da to nije nedopušteno.

4. Zatim: prekršiti neki savjet nije grijeh. No u *Lukinu evanđelju* (6, 35) među ostalim savjetima stoji: »Pozajmljujte, a da ništa ne očekujete natrag«. Dakle, uzimati kamate nije grijeh.

5. Još nešto: uzeti novac za nešto što netko nije dužan učiniti, ne čini se da je po sebi grijeh. No onaj tko ima novac, nije ga dužan dati u zajam u svakoj prilici. Dakle, katkada mu je dopušteno uzimati naknadu za posuđeni novac.

6. K tome: kovani srebrni novac ne razlikuje se po vrsti od srebra oblikovanog na posudi. A dopušteno je uzimati naknadu za posudbu srebrnih posuda. Dakle, dopušteno je uzimati naknadu za posuđeni srebrni novac. Dosljedno tomu, kamate same po sebi nisu grijeh.

7. Napokon: svatko može slobodno uzeti neku stvar koju mu vlasnik dobrovoljno daje. A onaj tko prima novac u zajam, dragovoljno daje kamate. Dakle, onaj tko daje novac u zajam može dopušteno uzimati kamate.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Izlasku* (22, 25) čitamo: »Ako uzajmiš novac kome od moga naroda, siromahu koji je kod tebe, ne postupaj prema njemu kao lihvar. Ne nameći mu kamate«.

ODGOVARAM: Uzimati kamate (accipere usuram) za posuđeni novac po sebi je vrsta nepravde, budući da se na taj način prodaje jedna nepostojeća stvar, a time nastaje očigledna nejednakost, koja je u suprotnosti s pravednošću. Da bismo to pojasnili, moramo imati na umu da postoje neke stvari kojih se uporaba sastoji u njihovu trošenju (usus ipsarum rerum est consumptio). Takve su, primjerice, vino što ga upotrebljavamo za piće i pšenica što je upotrebljavamo za jelo. Stoga se kod tih stvari uporaba ne

smije lučiti od samih stvari, jer komu se daje dopuštenje uporabe stvari, daje se i dopuštenje same stvari. Stoga se kod takvih stvari zajmom prenosi i vlasništvo (per mutuum transfertur dominium). Kad bi, dakle, netko htio posebno prodati vino, a posebno prodati njegovu uporabu, prodavao bi dvaput istu stvar, odnosno prodavao bi nešto što ne postoji. Stoga je očigledno da bi takav počinio grijeh protiv pravednosti. Iz istoga razloga čini grijeh nepravde onaj koji posuđuje vino ili pšenicu i traži dvije naknade, to jest povrat iste stvari (aequalis rei), ali i naplatu uporabe koja se naziva »kamata«.

Postoje, međutim, neke stvari kojih se uporaba ne sastoji u njihovoj potrošnji. Primjerice, uporaba kuće je samo stanovanje u njoj, a ne nikakvo uništavanje kuće (dissipatio). Stoga se u tim slučajevima može dopustiti i jedna i druga stvar. Primjerice, kad netko predaje drugomu vlasništvo nad kućom, a sebi pridržava pravo da se njome još neko vrijeme služi; i obratno, kad netko nekome daje uporabu kuće, a zadržava pravo vlasništva. Zbog toga čovjek može dopušteno uzimati naknadu za uporabu kuće i zahtijevati vraćanje iste kuće (petere domum commodatam), što je očigledno kod zakupa ili najma kuće.

A novac, kako kaže Filozof u V knjizi *Etike* (nav. mj. bilj. 5) i u I knjizi *Politike* (nav. mj. bilj. 4), poglavito postoji zato da bi se olakšala trgovina. Stoga je prava i glavna uporaba novca istodobno njegova potrošnja ili trošenje, kako se on troši u trgovini. Dakle, po sebi je nedopušteno uzimati naknadu za uporabu posuđenog novca, to jest kamate. Pa kao što je čovjek dužan vratiti druge stvari što ih je nepravedno stekao, isto je tako dužan vratiti novac što ga je stekao kamatama.

Odgovaram na razloge: 1. U onom se tekstu o kamatama govori u prenesenom smislu, to jest govori se o povećanju duhovnih dobara što ga zahtijeva Bog, jer želi da neprestance napredujemo u darovima koje smo od njega primili. A to je onda na našu, a ne na njegovu korist.

2. Židovima je bilo zabranjeno uzimti kamate »od njihove braće«, to jest od drugih Židova. A to nam omogućava da shvatimo, kako je traženje kamata od svakoga čovjeka već po sebi zlo. Mi, naime, moramo svakoga čovjeka sma-

trati »kao bližnjega i brata« (Ps 34, 14), posebice nakon stupanja na snagu evanđeoskog zakona, koji je otvoren za cijelo čovječanstvo. Stoga *Psalmi* (14, 5) bezuvjetno hvale »one koji svoj novac ne posuđuju na kamate«, a *Ezekijel* (18, 17) također pohvaljuje one »koji ne traže kamate«. No Židovima je bilo dopušteno uzimati kamate od tuđinaca, ali ne kao jedna po sebi dopuštena stvar, nego im je to bilo stavljeno na volju da bi se izbjeglo veće zlo, to jest da ne bi, zavedeni lakomošću, na koju su po *Izaijinim* riječima (56, 11) bili skloni, uzimali kamate i od Židova, poklonika pravoga Boga. – Obećanje, međutim, koje je dato u obliku nagrade: »Mnogim ćeš narodima na kamate posuđivati« itd., valja shvatiti u širem smislu kao posudbu, to jest u smislu odlomka knjige *Propovjednika* (29, 10): »Mnogi ne posjeduju na kamate«, to jest »ne daju na zajam, ne iz zloće, (nego se boje da ne budu nezasluženo opljačkani)«. Židovima je, stoga, u onom tekstu bilo u obliku nagrade obećano obilje bogatstva, iz čega proizlazi da mogu davati zajmove drugima.

3. Ljudski zakoni ne kažnjavaju neke grijehe jer su ljudi nesavršeni, pa bi mnoge korisne stvari bile izložene opasnosti, kad bi bili strogo kažnjavani svi grijesi. Stoga ljudski zakoni dopuštaju kamate, ne zato što bi smatrali da su one u skladu s pravednošću, već da ne bi spriječili korisne stvari mnogih ljudi. Naime, i u građanskom pravu čitamo:[1] »Stvari koje se uporabom troše, nisu podobne plodouživanju ni po prirodnom ni po građanskom pravu«. I opet: »Senat nije riješio plodouživanje tih stvari, niti je to mogao učiniti, nego je gotovo ustanovio plodouživanje« kad je dopustio kamate. Slijedeći prirodni razum, Filozof također u I knjizi *Politike* (nav. mj. bilj. 18) kaže da je »sticanje novca kamatama nešto što se najviše protivi naravi«.

4. Čovjek nije uvijek dužan davati zajam. Stoga to i jeste savjet. No zapovijed je da čovjek ne traži dobit od zajma. – Ili se može smatrati savjetom po usporedbi na farizejska pravila, jer su farizeji smatrali da su kamate u nekim slučajevima dopuštene, kao što se savjetom može smatrati i ljubav prema neprijateljima. – Ili, u onom se tekstu ne

1 *Instit.* l. 2 tit. 4 § 2 *Constituitur autem; Dig.* l. 7 tit. 5 leg. 1 *Senatus censuit;* leg. 2. *Sed de pecunia.*

osuđuje nada u dobit, nego nada koja se polaže u čovjeka. Naime, ne smijemo davati na posudbu, ili činiti koje drugo dobro, pouzdavajući se u čovjeka, već pouzdavajući se u Boga.

5. Tko nije obavezan davati zajam, može uzimati naknadu za svoj čin, ali ne smije zahtijevati više. Takvom se daje naknada po savršenoj jednakosti kad mu se vrati ono što je posudio. Kad bi, stoga, zahtijevao više za plodouživanje neke stvari (ususfructus), koja nema drugu uporabu osim njezina trošenja, zahtijevao bi naknadu za nešto što ne postoji.

6. Glavna uporaba srebrnih posuda ne znači njihovu potrošnju. Stoga se ta uporaba može dopušteno prodati, ali istodobno sačuvati vlasništvo nad tom stvari. Glavna, međutim, uporaba srebrna novca je njegovo trošenje u trgovini. Stoga nije dopušteno prodavati uporabu novca koji je dat na posudbu, a istodobno zahtijevati povrat.

Valja, međutim, primijetiti da drugotna uporaba srebrnih posuda može biti razmjena. U tom slučaju nije dopušteno prodati njihovu uporabu. Isto tako može postojati drugotna uporaba srebrnog novca, primjerice kad netko novac providen pečatom posuđuje u svrhu pokazivanja ili kao zamjenu za zalog. Takvu uporabu novca čovjek može prodati[2].

7. Tko daje kamate, ne daje ih sasvim dragovoljno, nego ga je na to primorala neka nevolja, to jest primoran je uzeti novac u zajam, ali mu ga zajmodavac neće uzajmiti bez kamata.

Članak 2

Da li netko može za posuđeni novac tražiti neku drugu korist?

De Reg. Iud. q. 5; *De malo* q. 13 a. 4 ad 13

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da netko može za posuđeni novac tražiti neku drugu korist. Naime:

1. Svatko može dopušteno odlučivati o svojoj odšteti. No

2 *Dig.* 17 tit. 1 leg. 28 *Numismatum aureorum.*

pri posudbi novca čovjek se katkada izlaže šteti. Dakle, dopušteno je tražiti, pa čak i zahtijevati naknadu štete za posuđeni novac.

2. Osim toga: po Filozofovim riječima u V knjizi *Etike*[1], svatko je iz neke obaveze prema poštenju dužan »na neki način dati naknadu onome tko mu je učinio uslµgu«. No onaj tko posuđuje novac čovjeku koji se nalazi u nevolji, čini mu uslugu, pa mu onaj što posuđuje na neki način ima zahvaliti. Dakle, onaj što posuđuje dužan je po prirodi dati neku naknadu onome koji mu je posudio. A čini se da nije nedopušteno prihvatiti neku obvezu koju smo dužni ispuniti po prirodnom zakonu. Dakle, čini se da nije nedopušteno ako netko za posudbu novca drugim ljudima zahtijeva kao obavezu davanja neke naknade.

3. Nadalje: Primjedba[2] na stavak *Izaije* proroka (33, 15): »Blažen koji otrese ruku da ne primi mito«, kaže da »postoje mita koja se daju na ruku«, ali i »ona koja se daju govorom (lingua)« ili »službom«. No dopušteno je primati službu, a također i pohvalu od onoga kojemu je netko posudio novac. Dakle, iz istoga razloga taj može primati i svaki drugi dar.

4. Zatim: čini se da je istovjetan odnos dara prema daru i zajma prema zajmu. No dopušteno je uzimati novac za drugi izdati novac. Dakle, dopušteno je primati naknadu u ime neke posudbe za posuđeni novac.

5. K tome: više otuđuje novac onaj, koji s posudbom prenosi i vlasništvo nad njim, nego onaj koji ga povjerava trgovcu ili zanatliji. No dopušteno je primati dobit od novca povjerena nekom trgovcu ili nekom zanatliji. Dakle, također je dopušteno primati dobit i od posuđenog novca.

6. Još nešto: za posuđeni novac čovjek može uzeti zalog, čiju uporabu može prodati, kao kad se u zalog uzima neka njiva ili neka kuća za stanovanje. Dakle, dopušteno je primati neku dobit od posuđena novca.

7. Napokon: katkada se dogodi da zbog neke posudbe čovjek proda neku stvar skuplje, ili tuđu robu kupi jeftinije, ili poveća cijenu zbog zakašnjenja (dilatio) u plaćanju, ili cijenu smanjuje jer je izvršena brza isplata (acceleratio),

1 C. 5 n. 7 (Bk 1133a 4): S. Th., lect. 8.
2 *Interl.;* Gregorius, *In Evang.* l. 1 homil. 4: PL 76, 1092.

ali je u svim tim stvarima očigledna vrsta naknade za posuđeni novac. No sve to ne izgleda nedopušteno. Dakle, dopušteno je očekivati, dapače i zahtijevati naknadu za posuđeni novac.

ALI PROTIV iznesenih razloga prorok *Ezekijel* (18, 17) među ostalim stvarima što ih zahtijeva od pravednika, stavlja i ovu: »Neće tražiti kamata ni pridavka«.

ODGOVARAM: Novcem se smatra, kako kaže Filozof u IV knjizi *Etike*[3], sve ono »čija se cijena može mjeriti novcem«. Kao što, dakle, protiv pravednosti griješi onaj, koji za posuđeni novac, ili za druge stvari, u ime potrošnje prima novac po prešutnom ili izričitom dogovoru, kako je rečeno prije (čl. 1), tako u isti grijeh upada i onaj, koji prešutnim ili izričitim dogovorom prima druge stvari čija se cijena može mjeriti novcem. Ako pak netko primi te stvari, a nije ih tražio, bez prešutne ili izričite obaveze, već samo kao dobrohotni dar, tada ne griješi, jer je i prije davanja novca u zajam mogao dopušteno primati te darove, a činjenica što je posudio novac nije ga stavila u nepovoljniji položaj. — Dopušteno je, nadalje, primati naknade koje se ne mjere novcem, poput dobrohotnosti i ljubavi od strane onoga komu je posudio novac, i druge slične stvari.

Odgovaram na razloge: 1. Zajmodavac može bez ikakva grijeha ugovorom sa zajmoprimcem utvrditi naknadu za štetu, ako bi nestalo nešto što mu pripada. To, naime, ne znači prodaja uporabe novca, nego izbjegavanje štete. A može se dogoditi da zajmoprimac izbjegne veću štetu od zajmodavca, pa je stoga zajmoprimac dužan nadoknaditi tuđu štetu vlastitom dobiti. — No ugovorom se ne može čvrsto utvrditi naknada štete zbog činjenice što netko onim novcem ne može zarađivati, jer on nema pravo prodavati ono što još nema, a što možda zbog mnogih zapreka neće ni imati.

2. Naknada za neko dobročinstvo može se ostvariti na dva načina. Prvo, po dužnosti pravednosti, na što netko može biti obvezan jednim sklopljenim ugovorom. I ta se dužnost mjeri veličinom dobročinstva što ga je netko primio. Stoga, tko je primio novčani zajam, ili zajam u drugim potrošnim stvarima, nije dužan vratiti više od onoga

3 C. 1 n. 2 (Bk 1119b 26): S. Th., lect. 2.

što je u zajam primio. Stoga bi bilo protiv pravednosti kad bi ga se obvezalo da vrati više. — Drugo, netko je dužan nadoknaditi dobročinstvo po dužnosti prijateljstva. U tom se slučaju gleda više na ljubav, kojom je netko primio dobročinstvo, nego na veličinu onoga što je učinio. I ta dužnost prelazi građansku obavezu, koja podrazumijeva neku nužnost što otklanja dobrovoljnost naknade.

3. Ako netko za posuđeni novac očekuje ili traži, kao po nekoj obavezi što proizlazi iz nekog prešutnog ili izričitog dogovora, naknadu u službi ili govoru, isto je kao da očekuje ili zahtijeva neki dar, budući da se i jedna i druga stvar mogu procijeniti novcem, kako je očigledno u slučaju nadničara koji rukom ili govorom obavljaju svoj rad. Ako se, naprotiv, služba ili govor ne daju zbog neke obaveze, nego zbog dobrohotnosti, koja se ne može mjeriti novcem, tada ih je slobodno primati, zahtijevati i iščekivati.

4. Novac se ne može prodavati za višu cijenu od one koju ima posuđeni novac što ga valja vratiti. U tome se ne smije ni tražiti ni očekivati drugo nego samo dobrohotnost ljubavi, koju se ne može mjeriti novcem, i iz koje može proizići samo dobrovoljna posudba. Njoj se protivi obveza nekog kasnijeg zajma, jer se i ta obveza može procijeniti novcem. Stoga je dopušteno uzajamno izmjenjivati zajmove, ali nije dopušteno obvezati zajmoprimca na kasniji zajam.

5. Tko posuđuje novac, prenosi vlasništvo nad njim na onoga tko ga uzajmljuje. Stoga onaj tko je novac uzajmio, na svoj ga rizik drži, a obavezan ga je u potpunosti vratiti. Stoga zajmodavac ne smije od njega tražiti više. Onaj, naprotiv, koji povjerava svoj novac trgovcu ili zanatliji udružujući se s njima, ne prenosi vlasništvo nad novcem na njih, nego novac ostaje njegov, pa na njegov rizik ide i rad s novcem što ga obavlja trgovac ili zanatlija. Dakle, dopušteno je zbog toga tražiti i dio zarade, jer je ta zarada i njegova.

6. Ako netko za novac, što ga je dobio kao zajam, daje u zalog neku stvar čija se uporaba može procijeniti novcem, zajmoprimac ima prilikom vraćanja obračunati i uporabu te stvari. Inače, ako bi zahtijevao besplatnu uporabu te stvari kao nešto što mu je pridošlo, isto je kao da je primio novac na zajam, to jest kamatu, osim ako se ne radi o stva-

rima čiju uporabu obično ustupamo prijateljima bez naknade, poput posudbe neke knjige.

7. Ako netko nastoji prodati robu po višoj cijeni nego li je njezina prava vrijednost, kako bi na kupcu nadoknadio odgodu plaćanja, očigledno čini grijeh nedopuštene dobiti, jer ta odgoda plaćanja ima narav zajma. Stoga sve što se zahtijeva povrh pravedne cijene zbog odgode izgleda kao plaća na zajam, a to je zapravo kamata ili pridavak. — Isto tako ako bi jedan kupac htio kupiti po nižoj cijeni od one prave time što bi dao novac prije nego li je došao u posjed robe, počinio bi grijeh uzimanja kamata, jer i taj predujam ima izgled zajma, čija je naknada u smanjenju cijena. — Ako prodavač smanjuje dobrovoljno pravu cijenu da bi prije došao do novca, tada se ne može govoriti o grijehu uzimanja kamata.

Članak 3

Da li je netko dužan vratiti svu zaradu stečenu kamatnim novcem?

De Reg. Iud. q. 1 sqq.; *Quodl.* 3 q. 7 a. 3

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je netko dužan vratiti svu zaradu stečenu kamatnim novcem. Naime:

1. Apostol u *Poslanici Rimljanima* (11, 16) kaže: »Ako je korijen svet, svete su i grane«. Dakle, isti razlog vrijedi i za činjenicu: ako je korijen okužen, okužene su i grane. A korijen je bio kamatni novac. Dakle, od kamatnog je novca poteklo i sve ono što je netko na taj način stekao. Dosljedno tomu, dužan je sve na taj način stečeno vratiti.

2. Osim toga: u *Dekretalima* (Extra »De usuris«) se kaže: »Imanja što su kupljena kamatnim novcem imaju biti prodana, a novac za njih dobiven ima biti vraćen onima od kojih je bio iznuđen«. Dakle, iz istoga razloga mora biti vraćeno i sve što je stečeno kamatnim novcem.

3. K tome: stečevine do kojih netko dolazi kamatnim novcem pripadaju mu zbog toga što je za njih dao novac. Dakle, on nad njima nema veće pravo od prava što ga ima nad izdatim novcem. No kamatni je novac bio dužan vrati-

ti. Dakle, dužan je također vratiti i stečevine do kojih je tim novcem došao.

ALI PROTIV navedenih razloga je to što svatko može dopušteno zadržati zakonski stečena dobra. No stečevine, do kojih je netko došao kamatnim novcem, katkada su kupljene na zakonski način. Dakle, čovjek ih slobodno može zadržati.

ODGOVARAM: Kao što smo ranije rekli (čl. 1), postoje dobra čija se uporaba sastoji u njihovoj potrošnji, a koja u skladu sa zakonom ne dopuštaju plodouživanje (ususfructus). Ako su, stoga, ta dobra bila iznuđena kamatnim novcem, primjerice novac, pšenica, vino i druge slične stvari, čovjek je dužan vratiti samo onoliko koliko je uzeo, budući da stečevine, do kojih je došao tim dobrima, nisu plod same stvari, nego ljudske marljivosti. Osim ako zadržavanjem tih stvari netko nije bio oštećen i ako nije izgubio nešto od svojih dobara. U tom bi, naime, slučaju čovjek bio dužan nadoknaditi štetu.

Ima, međutim, dobara čija se uporaba ne sastoji u njihovoj potrošnji, a ta dobra, kao što su kuće, njive itd., dopuštaju plodouživanje. Ako je netko kamatnim novcem iznudio kuću ili njivu, ne samo da je dužan vratiti kuću ili njivu, nego i plodove što ih je na taj način stekao, budući da su to plodovi tuđih dobara, pa stoga pripadaju njihovu gospodaru.

Odgovaram na razloge: 1. Korijen (u drveta) nema samo ulogu materije, poput kamatnog novca (kod stečevina), nego je on na neki način i proizvodni uzrok, ukoliko daje hranu. Stoga usporedba nije valjana.

2. Stečevine kupljene novcem od kamata ne pripadaju onima kojima je pripadao kamatni novac, nego onima koji su ih kupili. One ipak ostaju povezane s onima od kojih je kamatni novac uzet, kao i sva ostala dobra stečena kamatnim novcem. Stoga zakon ne naređuje da se te stečevine vrate onima koji su za njih dali kamatni novac, jer bi te stečevine mogle vrijediti možda i više od datih kamata, već određuje da one budu prodane, a novac da bude vraćen, očigledno prema vrijednosti (quantitas) kamatnog novca.

3. Dobro kupljeno kamatnim novcem pripada onomu koji je dao kamatni novac kao instrumentalni uzrok, ali

glavni uzrok da mu to dobro pripada njegova je osobna marljivost. To je razlog što on ima veće pravo na stečenu stvar, nego na novac koji je proistekao iz kamata.

Članak 4

Da li je dopušteno uzimati novac na zajam uz kamate?

Sent. 3 d. 37 a. 6 ad 6

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nije dopušteno uzimati novac na zajam uz kamate. Naime:

1. Apostol u *Poslanici Rimljanima* (1, 32) kaže da »zaslužuju smrt ne samo oni koji čine grijeh, nego i oni što odobravaju onima koji ga čine«. A onaj tko uzima novac na zajam uz kamate suučesnik je u grijehu čovjeka koji posuđuje novac uz kamate i pruža mu priliku da griješi. Dakle, i on sâm griješi.

2. Osim toga: za nikakvu vremenitu korist nitko ne smije dati drugomu priliku da sagriješi; to, naime, predstavlja djelatnu sablazan, a ona je uvijek grijeh, kako smo ranije rastumačili (p. 43 čl. 2). A onaj tko traži zajam u čovjeka koji posuđuje novac uz kamate, pruža mu priliku da sagriješi. Dakle, nikakva vremenita korist ne može ga opravdati.

3. Zatim: u izvjesnim slučajevima potreba polaganja vlastitog novca kod nekog čovjeka što se bavi posuđivanjem novca uz kamate, nije ništa manja od uzimanja novca od njega. No pohranjivati novac kod čovjeka što ga posuđuje uz kamate, čini se posve nedopuštenim, kao što bi bilo sasvim nedopustivo predati mač luđaku, djevicu povjeriti pohotniku ili hranu nekom sladokuscu. Dakle, nije dopušteno primati novac na zajam od čovjeka što ga uz kamate daje na posudbu.

ALI PROTIV iznesenih razloga Filozof u V knjizi *Etike*[1] kaže da onaj tko trpi nepravdu, ne griješi. Naime, pravednost se, kao Filozof na onom mjestu tumači,[2] ne sastoji u pravoj sredini između dva poroka (duo vitia). No onaj tko posuđuje drugima novac uz kamate, griješi kad uzimanjem

1 C. 2 n. 7 (Bk 1138a 34): S. Th., lect. 17.
2 C. 5 n. 17 (Bk 1133b 32): S. Th., lect. 10.

kamata nanosi nepravdu onomu koji prima zajam uz kamate. Dakle, onaj tko prima zajam uz kamate ne griješi.

ODGOVARAM: Nipošto nije dopušteno navesti čovjeka na grijeh, ali je dopušteno tuđim se grijehom poslužiti za neko dobro, jer se i sâm Bog služi svim grijesima da ostvari neko dobro. Naime, kako kaže Augustin u *Enhiridonu*[3], iz svakoga zla Bog zna izvući dobro. Pišući, stoga, Publicoli, koji ga je pitao da li je dopušteno poslužiti se zakletvom onih koji se zaklinju na lažne bogove i na taj način javno griješe jer im iskazuju štovanje koje se iskazuje samo Bogu, Augustin je odgovorio[4] da se onaj »koji se služi zakletvom onih, koji se zaklinju na lažne bogove, upotrebljavajući ne za zlo nego za dobro, pridružuje, ne njihovu grijehu, koji se sastoji u zakletvi na đavle, već njihovoj dobroj nakani poštivanja zakletve«. Ako bi ih netko prisilio da se zakunu na lažne bogove, taj bi tada počinio grijeh.

Isto valja reći i o ovome predmetu, to jest da nikada nije dopušteno navesti jednu osobu da daje zajam uz kamate. Ipak, primiti zajam pod tim uvjetima od onoga koji je već raspoložen da to učini i koji se bavi posudbom novca uz kamate, dopušteno je zbog nekog dobra, to jest da čovjek riješi vlastite nevolje ili da pomogne drugima. Uostalom, onomu koji je upao među razbojnike, da bi izbjegao smrt dopušteno je otkriti dobra što ih ima, premda će razbojnici raznoseći ih sagriješiti, po primjeru one desetorice koji rekoše Jišmaelu: »Nemoj nas ubiti, jer u polju imamo zakopano blago«, kako čitamo kod *Proroka Jeremije* (41, 8).

Odgovaram na razloge: 1. Tko uzima zajam uz kamate ne odobrava grijeh onoga koji daje na posudbu novac uz kamate, nego se njime služi. I ne raduje ga uzimanje kamata, nego zajam, a on je dobra stvar.

2. Tko uzima novac uz kamate, ne daje čovjeku što tako novac posuđuje priliku da utjeruje kamate, nego da načini jedan zajam. Naprotiv, sâm davatelj novca, zbog zloće svoga srca, prihvaća to kao prigodu za grijeh. Stoga s njegove strane postoji jedna ne-djelatna sablazan (scandalum passivum), ali ne postoji djelatna (activum) sablazan od strane onoga tko zajam uzima. A zbog te ne-djelatne sablazni

3 August., c. 11: PL 40, 236.
4 Ep. 47 *Ad Publicolam:* PL 33, 184.

čovjek nije dužan odustati od traženja ako mu je zajam potreban, budući da ta ne-djelatna sablazan ne proizlazi iz slabosti ili neznanja, nego iz zloće.

3. Kad bi netko povjerio svoj novac čovjeku što ga daje na posudbu uz kamate, a ovaj ne bi imao drugoga novca da se bavi uzimanjem kamata, ili bi mu novac povjerio s nakanom da takvu čovjeku namakne dobit uzimanjem kamata, dao bi mu priliku (materiam) da sagriješi. Stoga bi i sâm bio suučesnik grijeha. Ako bi, naprotiv, netko zbog veće sigurnosti povjerio svoj novac čovjeku što ga posuđuje uzimanjem kamata, a on bi već imao i drugih sredstava da obavlja svoj zanat, takav ne bi griješio, već bi se poslužio grešnikom za dobru svrhu.

2. ZAKON I DRUŠTVO

PITANJE 90

(S. th. I-II)

O BÍTI ZAKONA

Nadalje, raspravljat ćemo o izvanjskim počelima naših čina (usp. p. 49 uvod). A izvanjsko počelo, koje navodi čovjeka na zlo, je đavao. O njemu smo, međutim, već govorili u Prvoj knjizi (p. 114) kad smo raspravljali o napasti. Počelo pak koje izvana potiče na dobro je Bog, koji nas poučava po zakonu i pomaže nam po milosti. Stoga ćemo najprije govoriti o zakonu, a zatim o milosti (p. 109). No kad je riječ o zakonu, najprije ćemo raspravljati o njemu općenito, a zatim o njegovim dijelovima (p. 93). Što se tiče zakona općenito, valja nam raspravljati o tri teme: prvo, o njegovoj bîti; drugo, o njegovim podjelama (p. 91), treće, o njegovim učincima (p. 92).

U vezi s prvom temom odgovorit ćemo na četiri pitanja:
1. Da li zakon pripada razumu?
2. O svrsi zakona.
3. O uzroku zakona.
4. O proglašenju zakona.

Članak 1

Da li zakon pripada razumu?

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da zakon ne pripada razumu. Naime:

1. Apostol u *Poslanici Rimljanima* (7, 23) govori: »Vidim u svojim udovima drugi zakon« itd. A nijedna se stvar, koja pripada razumu, ne nalazi u udovima, budući da se ra-

zum ne služi tjelesnim udovima. Dakle, zakon ne pripada razumu.

2. Osim toga: u razumu se nalazi samo moć, običajne navike i čini (potentia, habitus et actus). No zakon nije razumska moć. A nije ni neka njegova običajna navika, budući da su razumske običajne navike umne kreposti, o kojima smo već govorili (p. 57). A nije niti čin razuma, jer kad prestane čin razuma, kao što je slučaj kod onih što spavaju, prestaje i zakon. Dakle, zakon ne pripada razumu.

3. Nadalje: zakon pokreće na pravedno djelovanje one koji mu se pokoravaju. No, imajući u vidu zaključke do kojih smo ranije došli (p. 9 čl. 1), zadaća je volje u pravom smislu pokretati na djelovanje. Dakle, zakon ne pripada razumu, nego volji, po izreci poznavaoca prava[1]: »Ono što se dopada vladaru, ima snagu zakona«.

ALI PROTIV iznesenih razloga je to što je zadaća zakona naređivati i zabranjivati. A naređivati, kako smo ranije vidjeli (p. 17 čl. 1), pripada razumu. Dakle, zakon pripada razumu.

ODGOVARAM: Zakon je pravilo i mjera djelovanja (regula et mensura actuum), koja potiče čovjeka na djelovanje ili ga od djelovanja odvraća. Riječ »zakon« (lex) u latinskom jeziku, naime, dolazi od riječi »svezati« (ligare), budući da veže čovjeka na djelovanje. A pravilo i mjera ljudskih čina je razum, koji je prvo počelo ljudskog djelovanja, kao što smo već dokazali (p. 1 čl. 1 odg. na 3. razlog). Naime, vlastitost je razuma usmjeravati prema cilju, koji je, po Filozofovu mišljenju[2], prvo počelo na području djelovanja (in agendis). S druge strane, u svakom rodu bića počelo je mjera i pravilo svega što tom rodu pripada, poput jedinice (unitas) u rodu brojeva, i prvog pokretača u rodu gibanja. Dakle, zakon je nešto što pripada razumu.

Odgovaram na razloge: 1. Budući da je zakon pravilo ili mjera, u jednom se subjektu može naći na dva načina. Prvo, kao u svom počelu što odmjerava i upravlja. A budući da je to zadaća razuma, samo se u razumu zakon može naći na taj način. — Drugo, kao u subjektu koji se

1 *Dig.* l. 1 tit. 4 leg 1.
2 *Phys.* 2 c. 9 n. 3 (Bk 200a 22): S. Th., lect. 15; *Ethic.* 7 c. 8 n. 4 (Bk 1151a 16): S. Th., lect. 8.

upravlja i koga se mjeri. I u tom se smislu zakon nalazi u svim stvarima koje su usmjerene prema nekom cilju po nekom zakonu. Tako se svaka sklonost, koju određuje jedan zakon, može nazvati zakon, ne u bitnom smislu, nego po nekomu. I u tom se smislu sklonost udova prema požudi može nazvati »zakonom udova«.

2. Kao što u izvanjskim činima možemo razlikovati djelovanje i proizvedenu stvar, poput gradnje i zgrade koja je izgrađena, tako u razumskim činima možemo razlikovati sam čin razuma, to jest spoznavanje i umovanje (intelligere et ratiocinari), i ono što je tim činima proizvedeno. U spekulativnom umu ti su proizvodi ponajprije odredba, zatim izjava i napokon silogizam ili dokazivanje (definito, enunciatio, argumentatio). A budući da se i praktički razum u djelovanjima služi nekom vrstom silogizma, kako smo prije rekli[3] te kako uči Filozof u VIII knjizi *Etike*[4], u praktičkom razumu valja uočiti nešto, što se prema djelovanjima nalazi u istom odnosu, u kojem se nalazi izjavna rečenica prema zaključku u spekulativnom razumu. A te sveopće rečenice praktičkog razuma, usmjerene na djelovanje, imaju smisao zakona (ratio legis). Te se pak rečenice katkada promatraju na djelatan način, a katkada se u razumu nalaze samo na način navike.

3. Razum, kao što smo prije kazali (p. 17 čl. 1), prima od volje sposobnost gibanja. Naime, kad netko teži prema nekoj svrsi, razum raspoređuje sva sredstva koja pomažu ostvarenju svrhe. A da bi volja, obzirom na ono što se zapovijeda, imala smisao zakona, neophodno je da njome upravlja neki razum. I u tom je smislu istina da vladareva volja ima snagu zakona, inače bi vladareva volja prije bila izopačenost nego zakon.

3 Q. 13 a. 3: q. 77 a. 2 ad 4.
4 C. 3 n. 9 (Bk 1147a 24): S. Th., lect. 3.

Članak 2

Da li je zakon uvijek usmjeren prema zajedničkom dobru?

Dolje q. 95 a. 4; q. 96 a. 1; *Sent.* 3 d. 37 a. 2 q^{a}2 ad 5; lect. 2

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da zakon nije uvijek usmjeren prema zajedničkom dobru. Naime:

1. Zadaća je zakona naređivati i zabranjivati. No neke su zapovijedi usmjerene na pojedinačna dobra. Dakle, zakon nema uvijek za cilj zajedničko dobro.

2. Osim toga: zakon upravlja čovjekovim djelovanjem. A ljudska se djelovanja odvijaju na području pojedinačnih stvari. Dakle, i zakon je usmjeren na neko pojedinačno dobro.

3. Još nešto: Izidor u knjizi *Etimologija*[1] kaže: »Ako je zakon uređen razumski, onda će zakon biti sve ono što će razum urediti«. Zakon, međutim, ne uređuje samo ono što za cilj ima zajedničko dobro, nego i sve ono što je usmjereno na osobno dobro (bonum privatum). Dakle, zakon nije usmjeren samo na zajedničko dobro nego i na osobno dobro pojedinaca.

ALI PROTIV iznesenih razloga Izidor u V knjizi *Etimologija*[2] kaže da zakon »nije napisan radi osobne koristi pojedinca, nego radi zajedničke koristi svih građana«.

ODGOVARAM: Već smo kazali (čl. 1) da zakon pripada počelu ljudskog djelovanja, budući da je on pravilo i njihova mjera. A kao što je razum počelo ljudskih čina, tako se u samom razumu nalazi nešto što je počelo u odnosu na sve ostalo. I upravo tome poglavito i u najvećem smislu ima pripadati zakon. – A na djelatnom području, kojim upravlja praktički razum, prvo je počelo posljednja svrha. A ranije smo već rekli (p. 2 čl. 7; p. 3 čl. 1; p. 59 čl. 1) da je posljednja svrha ljudskog života sreća ili blaženstvo. Stoga zakon prije svega mora voditi računa o poretku prema blaženstvu. – No budući da je svaki dio usmjeren prema cje-

1 L. 2 c. 10: PL 82, 130; l. 5 c 3: PL 82, 199.
2 C. 21: PL 82, 203; cf. nt. 5; etiam Aristot., *Ethic.* 5 c. 1 n. 13 (Bk 1129b 17): S. Th., nt. 6 in fine.

lini, kao ono što je nesavršeno prema svome savršenstvu, i budući da je svaki čovjek dio jedne savršene zajednice, neophodno je da zakon u pravom smislu vodi računa o poretku prema zajedničkoj sreći. To je razlog što i Filozof, u odredbi što se odnosi na zakon (usp. ALI PROTIV), spominje i sreću i građansku zajednicu (communio politica). On, naime, u V knjizi *Etike*[3] piše »da se zakonski odnosi smatraju pravednima stoga što posredstvom građanske odgovornosti sačinjavaju i čuvaju sreću i ono što na nju spada«. Valja se, naime, podsjetiti, kako on govori u I knjizi *Politike*[4], da je savršena zajednica ili društvo upravo država.

U svakom pak rodu vrednota savršeni je subjekt u najvišem stupnju počelo ili uzrok svega ostaloga, tako da se sve ostalo naziva po poretku prema njemu. Oganj, primjerice, koji je najtopliji, uzrok je topline mješovitih tijela, za koja kažemo da su topla u onoj mjeri, u kojoj im se pridaje toplina od ognja. Stoga je neophodno da se zakonom poglavito naziva ono što je usmjereno na zajedničko dobro, budući da svaka druga zapovijed, što se odnosi na pojedinačni čin, ima smisao zakona samo po usmjerenju na zajedničko dobro. Stoga je svaki zakon usmjeren na zajedničko dobro.

Odgovaram na razloge: 1. Zapovijed podrazumijeva primjenu nekoga zakona na stvari što ih zakon uređuje. A poredak prema zajedničkom dobru, koji pripada zakonu, može se primijeniti i na pojedinačne svrhe. U tom se smislu zapovijedi izdaju i u vezi s nekim pojedinačnim slučajevima.

2. Ljudsko se djelovanje odvija na području pojedinačnih stvari. No te se pojedinačne stvari mogu odnositi na zajedničko dobro, ne zbog nekog zajedništva roda ili vrste, već zbog zajedništva svršnog uzroka, ukoliko je zajedničko dobro istodobno i zajednička svrha.

3. Kao što ništa nije čvrsto uređeno spekulativnim razumom, osim razlučivanjem na prva nedokaziva počela (resolutio ad prima principia indemonstrabilia), tako ništa nije čvrsto uređeno praktičkim razumom, osim po usmjerenju prema posljednjoj svrsi koja je zajedničko dobro. A

3 L. c. nt. 6 in fine.
4 C. 1 n. 1 (Bk 125a 5): S. Th., lect. 1.

sve što razum utvrđuje na taj način, poprima smisao zakona.

Članak 3

Da li je dovoljan razum pojedinog čovjeka za donošenje zakona?

Dolje q. 97 a. 3 ad 3; 2-2 q. 50 a. 1 ad 3

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je dovoljan razum pojedinog čovjeka za donošenje zakona. Naime:

1. Apostol u *Poslanici Rimljanima* (2, 14) kaže: »Jer kad pogani, koji nemaju zakona, vrše, vođeni naravi, propise zakona, onda su oni, nemajući zakona, sami sebi zakonom«. On to tvrdi općenito o svima. Dakle, svaki čovjek može donijeti sebi zakon.

2. Osim toga: Filozof u II knjizi *Etike*[1] kaže »da je zakonodavčeva namjera privesti čovjeka kreposnom životu«. A svaki čovjek može privesti drugog čovjeka kreposnom životu. Dakle, dovoljan je razum svakog pojedinca za donošenje zakona.

3. K tome: svaki kućedomaćin upravlja svojom kućom kao što vladar upravlja državom. A vladar može u državi donositi zakone. Dakle, svaki kućedomaćin može donositi zakone u svojoj kući.

ALI PROTIV navedenih razloga Izidor u knjizi *Etimologija*[2], u jednom tekstu što ga prenosi (Gracijanov) *Dekret* u 2. distinkciji kaže: »Zakon je uređenje naroda, po kojemu starješine, u sporazumu s narodom, nešto određuju«. Dakle, ne može svatko donositi zakone.

ODGOVARAM: Zakon u pravom, prvotnom i najglavnijem smislu ima za cilj usmjeravanje prema zajedničkom dobru. A usmjeravati neku stvar prema zajedničkom dobru zadaća je ili cijeloga naroda, ili onoga koji to čini u njegovo ime (gerens vicem totius multitudinis). Stoga donositi zakone spada ili na cijeli narod, ili na javnu osobu

1 C. 1 n. 5 (Bk 1103b 3): S. Th., lect. 1.
2 L. 5 c. 10: PL 82, 200; cf. l. 2 l. c. nt. 5.

koja se za nj brine. Usmjeravati, naime, prema svrsi uvijek je zadaća onoga koji smatra tu svrhu vlastitom.

Odgovaram na razloge: 1. Kao što smo već rekli (čl. 1 odg. na 1. razlog), zakon se može naći u nekom subjektu ne samo kao u svom počelu koje upravlja, nego i na jedan pridani način, to jest kao u jednom subjektu kojim on upravlja. I u tom posljednjem smislu svatko je zakon samome sebi, ukoliko je dionik usmjeravanja što ga je dao zakonodavac (regulans). Zato Apostol na onom mjestu dodaje (r. 15): »Oni činom dokazuju, da ono što propisuje zakon, stoji upisano u njihovim srcima«.

2. Pojedinac nema ovlaštenja da nekoga uspješno privede kreposnom životu. On može samo opominjati. No ako netko ne prihvati njegovu opomenu, pojedinac ne raspolaže prinudnom moći (vis coactiva). A tu moć, naprotiv, mora imati zakon, kako bi nekoga uspješno priveo kreposnom životu, kako kaže Filozof u X knjizi *Etike*[3]. Tu moć prinude ima narod ili javna osoba, kojoj je zadaća propisati kaznu, kako ćemo kasnije vidjeti (p. 92. čl. 2 odg. na 3. razlog; II-II p. 64 čl. 3). Stoga samo oni mogu donositi zakone.

3. Kao što je čovjek dio kuće (obitelji), tako je i kuća dio države; a država je savršena zajednica, kako kaže Aristotel u I knjizi *Politike*[4]. Stoga, kao što dobro pojedinog čovjeka nije posljednja svrha, nego je on usmjeren prema zajedničkom dobru, tako je i dobro jedne kuće usmjereno prema dobru jedne države, koja je savršena zajednica. Tko, dakle, upravlja jednom obitelji, ima pravo izdavati zapovijedi i donositi pravila, no ona u pravom smislu nemaju snagu zakona.

Članak 4

Da li je proglašenje bitno za zakon?

De verit. q. 17 a. 3; *Quodl.* 1 q. 9 a. 2

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da proglašenje nije bitno za zakon. Naime:

3 C. 9 n. 12 (Bk 1180a 20): S. Th., lect. 14.
4 C. 1 n. 1 (Bk 1252a 5): S. Th., lect. 1.

1. Prirodni zakon u najvišem stupnju ima narav zakona. No prirodni zakon ne treba proglašavati. Dakle, za zakon nije bitno da bude proglašen.

2. Osim toga, vlastitost je zakona obvezati čovjeka da nešto čini ili ne čini. No poštivati zakon nisu dužni samo oni, koji prisustvuju njegovu proglašenju, nego i drugi ljudi. Dakle, proglašenje zakona nije bitno za zakon.

3. K tome: obaveznost zakona odnosi se i na budućnost, budući da »zakoni nameću neku nužnost budućim poslovima, kako govore Zakoni«[1]. Dakle, proglašenje zakona nije nužno za zakon.

ALI PROTIV iznesenih razloga u 2. distinkciji (Gracijanova) *Dekreta*[2] čitamo da su »zakoni doneseni onda kad ih se proglasi«.

ODGOVARAM: Već smo govorili (čl. 1) da se zakon nameće podložnicima kao pravilo i mjera. A pravilo i mjera nameće se time što se primjenjuje na one koji se po njemu ravnaju ili mjere. Da bi, stoga, neki zakon dobio snagu obaveznosti, što je vlastitost zakona, neophodno je da bude primijenjen na one koji se imaju po njemu ravnati. A takva se primjena može ostvariti samo onda kad za zakon svi saznaju njegovim proglašavanjem. Dakle, proglašenje zakona neophodno je da bi zakon dobio svoju snagu obaveznosti.

Dakle, iz te četiri stvari možemo doći do odredbe zakona. On, naime, nije ništa drugo, nego jedna razumska uredba usmjerena na zajedničko dobro, a proglasio ga je onaj koji ima odgovornost za neku zajednicu.

Odgovaram na razloge: 1. Proglašenje prirodnog zakona događa se istodobno s činjenicom da ga Bog upisuje u ljudsku dušu, kako bi ga ljudi mogli prirodnim putem upoznati.

2. Oni koji ne prisustvuju proglašenju zakona, dužni su ga također opsluživati, ukoliko su o njemu nakon proglašenja primili ili su mogli primiti vijest od drugih ljudi.

3. Stalno proglašenje zakona vrijedi i za buduća vremena po trajnosti zapisa, koji na neki način ovjekovječuje

1 *Codex,* l. 1 tit. 14 leg. 7.
2 Gratianus, *Decretum* p. 1 d. 4 append. ad cn. 3.

proglašenje zakona. Stoga Izidor u II knjizi *Etimologija*[3] tumači da riječ »zakon (lex) dolazi od riječi čitati (legere), budući da je on napisan«.

3 C. 10: PL 82, 130.

PITANJE 91

(S. th. I-II)

O RAZLIČITOSTI ZAKONA

Sada ćemo raspravljati o različitosti zakonâ (usp. p. 90 uvod).

U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na šest pitanja:
1. Da li postoji vječni zakon?
2. Da li postoji prirodni zakon?
3. Da li postoji ljudski zakon?
4. Da li postoji božanski zakon?
5. Da li je božanski zakon jedan ili ih je više?
6. Da li postoji zakon grijeha?

Članak 1

Da li postoji vječni zakon?

Dolje q. 93 a. 1

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da ne postoji vječni zakon. Naime:

1. Svaki je zakon nekomu nametnut. No nije postojao od vječnosti neki subjekt kojemu bi se zakon mogao nametnuti, budući da od vječnosti postoji samo Bog. Dakle, nijedan zakon nije vječan.

2. Osim toga: proglašenje spada na bît zakona. No proglašenje nije moglo biti od vječnosti, budući da od vječnosti nije postojao nitko tko bi ga proglasio. Dakle, nijedan zakon na može biti vječan.

3. K tome: zakon uključuje poredak prema svrsi. No ništa što je vječno ne može biti usmjereno prema svrsi, budući da je sama posljednja svrha vječna. Dakle, nijedan zakon nije vječan.

ALI PROTIV iznesenih razloga Augustin u I knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[1] kaže: »Zakon što ga nazivamo najvišim razumom, svakom razumnom biću izgleda nepromjenjiv i vječan«.

ODGOVARAM: Kako smo već rekli (p. 90 čl. 1 odg. na 2. razlog; čl. 3. 4), zakon je nalog praktičkog razuma što se nalazi u vladaru koji upravlja nekom savršenom zajednicom. Imajući na umu da svijetom upravlja Božja providnost, kako smo dokazali u Prvoj knjizi (p. 22 čl. 1. 2), očigledno je da cijelim svijetom upravlja božanski razum. Stoga sâm naum (ratio) kojim Bog kao vladar svijeta upravlja stvarima, ima narav zakona. A budući da božanski naum ništa ne začinje u vremenu, jer je njegova misao vječna, kako se govori u knjizi *Mudrih izreka* (8, 23), taj zakon ima biti vječan.

Odgovaram na razloge: 1. Stvari koje ne postoje u sebi samima, postoje kod Boga, jer ih je on unaprijed spoznao i preodredio, prema Apostolovoj izreci u *Poslanici Rimljanima* (4, 17): »Zove stvari koje ne postoje kao da postoje«. Stoga nam se vječna zamisao božanskoga zakona predočuje kao vječni zakon, ukoliko ga je Bog usmjerio da upravlja stvarima što ih on već poznaje.

2. Proglašenje zakona vrši se riječima i zapisivanjem. Bog je pak proglasio vječni zakon i na jedan i na drugi način. Naime, Riječ je Božja vječna, a jednako je i pismo knjige života vječno. Proglašenje, međutim, od strane stvorenja ne može biti vječno, bilo da ga ono čita bilo da o njemu sluša.

3. Zakon uključuje poredak prema svrsi na djelatan način (active), ukoliko služi da usmjerava stvari prema njihovoj svrsi, a ne na trpni način (passive), u smislu, to jest, da je on sâm usmjeren prema nekoj svrsi. To se zbiva samo nuzgredno (per accidens) kod onih zakonodavaca, koji svrhu imaju izvan samih sebe, pa prema njoj moraju usmjeravati i svoje zakone. Bog sâm je, naprotiv, svrha njegova upravljanja, pa njegov zakon nije ništa drugo nego on sâm. Dakle, vječni zakon nije usmjeren prema nekoj drugoj svrsi.

1 C. 6: PL 32, 1229.

Članak 2

Da li u nama postoji prirodni zakon?

Sent. 4 d. 33 q. 1 a. 1

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da u nama ne postoji prirodni zakon. Naime:

1. Sasvim je dostatan vječni zakon da upravlja čovjekom. Augustin, naime, u I knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[1] kaže da »vječni zakon po pravdi određuje da sve stvari budu u najvećem redu«. A kao što priroda ne oskudijeva u nužnim stvarima, tako ni ne obiluje u suvišnim. Dakle, u čovjeku ne postoji neki prirodni zakon.

2. Osim toga: zakon usmjerava ljudske čine prema njihovoj svrsi, kako smo već kazali (p. 90 čl. 2). A poredak ljudskih čina prema svrsi ne dolazi po prirodi, kako se događa kod stvorenja koja nemaju razum. Ona, naime, djeluje u vidu svrhe (propter finem) jedino pod vodstvom prirodne težnje, dok čovjek djeluje u vidu svrhe po razumu i volji. Dakle, u čovjeku ne postoji prirodni zakon.

3. K tome: štogod je netko slobodniji, tim je manje podložan zakonu. A čovjek je najslobodniji među živim bićima zbog slobodnog rasuđivanja što ga ostala živa bića nemaju. No budući da ne postoje živa bića koja su podložna prirodnom zakonu, nije mu podložan ni čovjek.

ALI PROTIV iznesenih razloga su riječi *Poslanice Rimljanima* (2, 14): »Kad pogani, koji nemaju zakona, vrše, vođeni naravlju, propise zakona«, koje Primjedba ovako tumači: »Premda nemaju pisana zakona, ipak imaju prirodni zakon, po kojemu svatko spoznaje i zna što je dobro a što zlo«.

ODGOVARAM: Budući da je zakon, kako smo već rekli (p. 90 čl. 1 odg. na 1. razlog), neko pravilo i mjera, u čovjeku se on može nalaziti na dva načina: prvo, kao u počelu koje upravlja i mjeri; drugo, kao u stvari kojom se upravlja i koju se mjeri, budući da se njome upravlja i mjeri time što ona sudjeluje u tom pravilu i u toj mjeri. A budući da svim stvarima, koje su podložne providnosti Božjoj, uprav-

1 C. 6: PL 32, 1229.

lja i mjeri ih, kako smo već vidjeli (čl. 1), vječni zakon, očigledno je da su sve stvari više ili manje sudionice u vječnom zakonu, jer njegovim utjecajem primaju sklonost prema vlastitim činima i vlastitoj svrsi. A među svim bićima razumno je stvorenje na najuzvišeniji način podložno providnosti Božjoj, jer u njoj sudjeluje i providi samome sebi i drugima. Stoga se u razumnom stvorenju nalazi udioništvo na vječnom razumu, iz kojega proizlazi sklonost naravi prema dužnom činu i svrsi. A to udioništvo na vječnom zakonu u razumnom se stvorenju naziva prirodni zakon. Stoga je Psalmista (Ps 4, 6) rekao: »Prinesite žrtve pravedne«. Odgovarajući gotovo na pitanje onih koji su tražili djela pravednosti riječima: »Mnogi govore: 'Tko će nam pokazati sreću?'«, Psalmista je ovako odgovorio: »Kao pečat utisnuta je u nas svjetlost lica tvoga, Gospode«. Kao da je želio reći kako svjetlost prirodnog razuma, koja nam omogućava da razlikujemo dobro i zlo, nije u nama ništa drugo, nego jedan pečat božanskog svjetla. Stoga je očigledno da prirodni zakon nije drugo, nego udioništvo razumnog stvorenja na vječnom zakonu.

Odgovaram na razloge: 1. Razlog bi bio valjan, kad bi prirodni zakon bio nešto različito od vječnog zakona. On je, međutim, kako smo vidjeli (u »c«), udioništvo u njemu.

2. Svako djelovanje razuma i volje, kako smo rekli (p. 10 čl. 1), u nama se događa po naravi. Naime, svako rasuđivanje proizlazi iz prvih počela koja su poznata po naravi, a svaka težnja onih bića koja se usmjeravaju prema svrsi, proizlazi iz prirodne težnje prema posljednjoj svrsi. Stoga je i potrebno da se i prvo usmjeravanje naših čina prema svrsi zbiva po prirodnom zakonu.

3. I živa bića, koja nemaju razuma, sudjeluju na svoj način u vječnom zakonu kao i razumna stvorenja. No budući da razumna stvorenja sudjeluju u vječnom zakonu po umu i razumu, takvo se sudjelovanje u pravom smislu naziva zakon. Naime, zakon pripada razumu, kako smo ranije kazali (p. 90 čl. 1). Naprotiv, nerazumna bića ne sudjeluju u njemu po razumu. Stoga se u tom slučaju ne može govoriti o zakonu, osim po nekoj sličnosti.

Članak 3

Da li postoji ljudski zakon?

Dolje q. 95 a. 1

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da ne postoji ljudski zakon. Naime:

1. Prirodni zakon, kako smo vidjeli (čl. 2), udioništvo je na vječnom zakonu. No, kako kaže Augustin u I knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[1], snagom vječnog zakona »sve su stvari u najvišem stupnju uređene«. Dakle, dovoljan je prirodni zakon da uvede red u sve ljudske stvari. Dosljedno tomu, nije potrebno da postoji neki ljudski zakon.

2. Osim toga: rekli smo (p. 90 čl. 1) da zakon ima smisao mjere. No ljudski razum nije mjera stvari, već je prije istina protivno, kako primjećuje Aristotel u X knjizi *Metafizike*[2]. Dakle, iz ljudskog razuma ne može proizići nijedan zakon.

3. Još nešto: mjera mora biti pouzdana, kaže Aristotel u X knjizi *Metafizike*[3]. No nalozi ljudskog razuma u vezi s činima što ih valja izvršiti, nisu pouzdani, kako kaže *Knjiga Mudrosti* (9, 14): »Plašljive su misli smrtnika, i nestalne su naše namisli«. Dakle, iz ljudskog razuma ne može proizići nijedan zakon.

ALI PROTIV iznesenih razloga Augustin u I knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[4] razlikuje dva zakona: jedan vječni, a drugi vremeniti što ga poistovjećuje s ljudskim.

ODGOVARAM: Kao što smo već rastumačili (p. 90 čl. 1 odg. na 2. razlog), zakon je nalog praktičkog razuma. A u praktičkom i spekulativnom razumu nalazimo sličan postupak. Naime, i jedan i drugi polaze, kako smo već vidjeli (ondje), od nekih počela i dolaze do zaključaka. U tom, dakle, smislu, kao što iz prvih nedokazivih počela, što ih spoznajemo po prirodi, stvaramo zaključke o različitim znanjima, o kojima nemamo neku prirođenu spoznaju, nego

1 C. 6: PL 32, 1229.
2 L. 9 c. 1 n. 14 (Bk 105a 31): S. Th., l. 10 lect. 2.
3 Ibid. n. 9.
4 L. c. nt. 3; c. 15: PL 32, 1238.

do nje dolazimo marljivošću razuma, tako je neophodno da ljudski razum, iz naloga prirodnog zakona, kao iz općih i nedokazivih počela, dolazi do pojedinačnog uređenja stvari. A ta pojedinačna uređenja, što ih je načinio ljudski razum, nazivamo ljudskim zakonima, ako su prisutni i drugi uvjeti koji se traže za bît zakona, prema tumačenjima koja smo dali u prethodnom pitanju (ondje čl. 2-4). Ciceron je, naime, u svojoj *Retorici*[5] pisao da je »porijeklo zakona djelo prirode. Zatim su neke uredbe, po probitačnoj prosudbi razuma, prešle u običaj. Napokon je uredbe, što ih je priroda promaknula a običaj odobrio, potvrdio strah i svetost zakona«.

Odgovaram na razloge: 1. Ljudski razum nije u punini kadar sudjelovati u nalogu božanske promisli, već samo na svoj način i nesavršeno. Stoga, kao što u nama na spekulativnom području postoji spoznaja nekih općih počela po prirodnom sudjelovanju na božanskoj mudrosti, ali ne i posebno znanje o svakoj istini kako se ona nalazi u božanskoj mudrosti, tako je i na praktičkom području čovjek po prirodi sudionik na vječnom zakonu po nekim općim počelima, ali ne i prema pojedinim smjernicama pojedinih čina, koje su sadržane u vječnom zakonu. Stoga je neophodno da ljudski razum nadalje utvrđuje neke posebne zakonske odredbe.

2. Ljudski razum po sebi nije pravilo stvari. No u nj su usađena neka počela koja su opća pravila i mjere svih čina što ih čovjek ima izvršiti i kojih je prirodni razum pravilo i mjera, premda nije mjera onih stvari što dolaze po prirodi.

3. Jedini predmet praktičkog razuma su čini što ih valja izvršiti, a oni su pojedinačni i nenužni, dok su nužne stvari predmet spekulativnog razuma. Stoga ljudski zakoni ne mogu imati onu nepogrešivost koju imaju dokazani znanstveni zaključci. Niti je neophodno da svaka mjera bude posve nepogrešiva i sigurna, nego je dovoljno da ona to bude prema mogućnostima njezina roda.

5 *De invent. rhetor.* l. 2 c. 53.

Članak 4

Da li je bilo neophodno postojanje božanskog zakona?

1 q. 1; 2-2 q. 22 a. 1 ad 1; 3 q. 60 a. 5 ad 3;
Sent. 3 d. 37 a. 1; *In Gal.* 3 lect. 7; *In Ps.* 18

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nije bilo neophodno postojanje božanskog zakona. Naime:

1. Prirodni je zakon, kako smo vidjeli (čl. 2), udioništvo na vječnom zakonu u nama. A vječni zakon, kako smo kazali (čl. 1), božanski je zakon. Dakle, nije potrebno da osim prirodnog zakona i ljudskih zakona što iz njega proizlaze, bude još jedan božanski zakon.

2. Osim toga: u *Knjizi Sirahovoj* (15, 14) piše: »Bog je prepustio čovjeka slobodnoj volji njegovoj«. A prije smo vidjeli (p. 14 čl. 1) da je volja čin razuma. Dakle, čovjek je prepušten upravljanju vlastitog razuma. A nalog je ljudskog razuma ljudski zakon, kako smo već rekli (čl. 3). Dakle, nije potrebno da čovjekom upravlja jedan božanski zakon (pozitivni).

3. Zatim: ljudska je narav bolje providena nego stvorenja što nemaju razuma. A ta stvorenja nemaju božanski zakon različit od njihove prirođene prirodne sklonosti. Dakle, tim prije razumno stvorenje ne treba imati božanski zakon osim prirodnog zakona.

ALI PROTIV iznesenih razloga David izričito zahtijeva od Boga da mu nametne jedan zakon: »Pokaži mi, Gospodine, stazu pravila svojih« (Ps 118, 33).

ODGOVARAM: Za uređenje našeg života, osim prirodnog i ljudskog zakona, bio je potreban i božanski zakon (pozitivni). Za to postoje četiri razloga. Prvo, da bi čovjek zakonom svoje čine usmjeravao prema posljednjoj svrsi. Kad bi on, naime, bio usmjeravan samo prema nekoj svrsi, koja ne bi nadvisivala sukladnost prirodne čovjekove sposobnosti, ne bi bilo potrebno da postoji neko usmjeravanje razumskog reda, više od prirodnog i pozitivnog ljudskog zakona koji iz njega proizlazi. No budući da je čovjek usmjeren prema svrsi vječnog blaženstva koje nadilazi, kako smo ranije vidjeli (p. 5 čl. 5), sukladnost prirodne čovje-

kove sposobnosti, bilo je neophodno da on bude usmjeravan prema svojoj svrsi, povrh prirodnog i ljudskog zakona, jednim zakonom što ga je izričito dao Bog.

Drugo, jer u vezi s ljudskim činima, zbog nepouzdanosti ljudskog suda, postoji previše različitih procjena, posebice obzirom na nenužne i pojedinačne čine, iz čega proizlaze različiti i suprotni zakoni. Da bi, dakle, čovjek bez ikakve sumnje mogao znati što mu je činiti a što izbjegavati, bilo je neophodno da ga u njegovim činima vodi jedan zakon što ga je objavio Bog, u kojemu ne može biti zablude.

Treće, jer čovjek može donijeti zakon samo o onim stvarima, o kojima može donositi i sud. A čovjek ne može donositi sud o unutarnjim činima, koji su skriveni, već samo o izvanjskim i vidljivim činima. A ipak savršenstvo kreposti zahtijeva da čovjek i u jednima i drugima bude ispravan. No kako ljudski zakon nije mogao uspješno obuzdati i zapovijedati unutarnjim činima, bio je potreban zahvat božanskog zakona.

Četvrto, ljudski zakon nije kadar kazniti i zabraniti sve zločeste čine, kako kaže Augustin u I knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[1], jer kad bi želio ukloniti sva zla, bila bi uništena mnoga dobra i bilo bi dovedeno u pitanje zajedničko dobro, neophodno za ljudsko društvo (conversatio). A da nijedno zlo ne bi ostalo nekažnjeno, bio je neophodan zahvat božanskog zakona koji zabranjuje sve grijehe.

Ta četiri razloga spomenuta su u jednoj rečenici *Psalama* (18, 8): »Savršen je zakon Gospodnji«, to jest ne dopušta nikakvu nečistoću grijeha; »dušu krijepi«, budući da upravlja ne samo izvanjskim, nego i unutarnjim činima; »pouzdan je propis Gospodnji«, zbog sigurnosti istine i pravednosti; »neuka poučava«, ukoliko usmjerava čovjeka prema nadnaravnoj i božanskoj svrsi.

Odgovaram na razloge: 1. Prirodni zakon sudjeluje na vječnom zakonu prema omjeru sposobnosti ljudske naravi. No čovjek osjeća potrebu da ga prema posljednjoj nadnaravnoj svrsi usmjerava nešto na savršeniji način. Stoga postoji pozitivni božanski zakon (lex divinitus data), po kojem se vječni zakon priopćava na jedan uzvišeniji način.

1 C. 5: PL 32, 1228.

2. Slobodna je volja neko traženje. Stoga je neophodno da je pokrenu neka počela. No iz navedenih razloga je jasno (u »c«) da nisu dostatna ona počela koja postoje u nama po prirodi. Neophodno je, naprotiv, zatražiti pomoć drugih počela, to jest zapovijedi božanskoga zakona.
3. Stvorenja koja nisu obdarena razumom nisu ni usmjerena prema nekoj svrsi koja bi bila viša od njihovih prirodnih mogućnosti. Stoga usporedba nije na mjestu.

Članak 5

Da li postoji samo jedan božanski zakon?

Dolje q. 107 a. 1; *In Gal.* 1 lect. 2

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da postoji samo jedan božanski zakon. Naime:
1. U jednom kraljevstvu pod jednim kraljem postoji samo jedan zakon. No Bog je jedini kralj u cijelom ljudskm rodu, po izreci *Psalma* (46, 8): »Bog je kralj nad zemljom svom«. Dakle, božanski je zakon samo jedan.
2. Osim toga: svaki je zakon usmjeren prema svrsi koju je zakonodavac odredio onima kojima je zakon i dao. A svrha koju Bog namjerava postići u svim ljudima je istovjetna: »Bog hoće«, kako kaže Pavao u *Prvoj poslanici Timoteju* (2, 4), »da se svi ljudi spase i dođu do potpune spoznaje istine«. Dakle, božanski je zakon samo jedan.
3. Zatim: čini se da je božanski zakon bliži vječnom zakonu, koji je jedan, nego prirodni zakon, budući da je objava milosti viša od prirodne spoznaje. No prirodni je zakon jedan za sve ljude. Dakle, tim prije mora biti samo jedan božanski zakon.
ALI PROTIV iznesenih razloga Apostol u *Poslanici Hebrejima* (7, 12) piše: »Ako se mijenja svećeništvo, nužno se mijenja i zakon«. No svećeništvo je, kako on kaže (r. 11 i sl.), dvostruko, to jest levitsko svećeništvo i Kristovo svećeništvo. Dakle, i božanski je zakon dvostruk, to jest stari zakon i novi zakon.
ODGOVARAM: Kao što smo rekli u Prvoj knjizi (p. 30 čl. 3), razlučivanje je uzrok broja. A dvije se stvari mogu međusobno razlučiti na dva načina. Prvo, kao stvari posve

različite vrste, poput konja i vola. Drugo, kao savršeno i nesavršeno u istoj vrsti, poput djeteta i odrasla čovjeka. A božanski se zakon na taj drugi način razlučuje na stari i novi zakon. To je razlog što Apostol u *Poslanici Galaćanima* (3, 24-25) uspoređuje stanje staroga zakona sa stanjem djeteta podložna učitelju, dok stanje novoga zakona uspoređuje sa stanjem odrasla čovjeka, koji nije više podložan učitelju.

A u ta dva zakona savršenstvo se i nesavršenstvo pokazuju na osnovi triju obilježja što pripadaju zakonu, a o kojima smo već govorili. Prvo, zadatak je zakona da usmjerava prema zajedničkom dobru kao prema svrsi, kako smo gore rekli (p. 90 čl. 2). A to dobro može biti dvojako. Može biti osjetilno i zemaljsko, i prema tom je dobru izravno usmjeravao stari zakon. Naime, odmah na početku toga zakona narodu je upućen poziv u zemaljsko kraljevstvo Kananejaca (Izl 3, 8-17). To dobro može, nadalje, biti duhovno i nebesko dobro, i prema njemu usmjerava novi zakon. Naime, Krist na početku svoga propovijedanja poziva u kraljevstvo nebesko i govori: »Činite pokoru, približilo se kraljevstvo nebesko« (Mt 4, 17). Stoga Augustin u IV knjizi *Protiv Fausta*[1] govori da »u starom zakonu nailazimo na obećanja vremenitih stvari, pa se on zbog toga i naziva starim. Obećanje pak vječnog života pripada novom zakonu«.

Drugo, zadatak je zakona upravljati ljudske čine po poretku pravednosti (čl. 4). I u tom smislu imamo premoć novoga zakona nad starim, ukoliko on usmjerava unutarnje čine duše, po riječima *Matejeva evanđelja* (5, 20): »Ne bude li vaša pravednost veća od pravednosti književnika i farizeja, sigurno nećete ući u kraljevstvo nebesko«. Stoga se i kaže da »stari zakon obuzdava ruku, a novi ljudsku dušu«.[2]

Treće, zakon ima zadatak da usmjerava ljude na opsluživanje zapovijedi (p. 90 čl. 3 odg. na 2. razlog). Da bi to postigao, stari je zakon pribjegavao strahu od kazni. Novi se zakon služi ljubavlju što je ulivena u srca naša po milosti Kristovoj koja je dana u novom zakonu, dok je u starom zakonu bila samo pretkazana. Stoga je Augustin u knjizi

1 C. 2: PL 42, 217.
2 Cf. Magistr. *Sent.* 3 d. 40 c. 1.

Protiv Adimanta Manihejeva učenika[3] mogao ustvrditi da se »razlika između Zakona i Evanđelja može izraziti ukratko: strah i ljubav«.

Odgovaram na razloge: 1. Kao što kućedomaćin izdaje u svojoj kući različita naređenja djeci i odraslima, tako i onaj jedini kralj, Bog, daje u svom kraljevstvu još nesavršenim ljudima jedan nesavršeni zakon, a savršeniji daje onima koje je već vodio prvi zakon prema većoj spoznaji božanskih istina.

2. Spasenje ljudi moglo se ostvariti samo po Kristu, kako kažu *Djela apostolska* (4, 12): »Spasenja nema ni po jednom drugom, jer je pod nebom to jedino ime dano ljudima po kojem nam se treba spasiti«. Stoga je zakon, koji sve savršeno vodi k spasenju, mogao biti donesen samo Kristovim dolaskom. Ranije je, naime, narodu iz kojega se imao roditi Krist, valjalo dati zakon koji će ga pripraviti da prihvati Krista, a u kojem su se nalazili samo neki počeci svete pravednosti.

3. Prirodni zakon upravlja čovjekom po nekim općim zapovjedima, koje su zajedničke savršenim i manje savršenim ljudima, pa je stoga jedan za sve. Naprotiv, božanski zakon upravlja čovjekom i u nekim pojedinostima, u kojima se različito ponašaju savršeni i nesavršeni. Stoga su trebala dva božanska zakona, kako je već protumačeno (u »c«).

Članak 6

Da li postoji zakon požude?

Dolje q. 93 a. 3; *In Rom.* c. 7 lect. 4

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da ne postoji zakon požude. Naime:

1. Izidor u V knjizi *Etimologija*[1] kaže da je »zakon dan po razumu«. A požuda nije dana po razumu, već je prije udaljivanje od njega. Dakle, požuda nema smisao zakona.

2. Osim toga: budući da je svaki zakon obvezatan, prekršitelj je čovjek koji ga ne opslužuje. Požuda, naprotiv, ne

3 C. 17: PL 42, 159.

1 C. 3: PL 82, 199.

stvara od čovjeka prekršitelja ako je ne slijedi, nego ako je slijedi. Dakle, požuda nema smisao zakona.

3. Još nešto: kao što smo gore rekli (p. 90 čl. 2), zakon usmjerava prema zajedničkom dobru. No požuda ne usmjerava prema zajedničkom dobru, nego prema pojedinačnom dobru. Dakle, požuda nema smisao zakona.

ALI PROTIV iznesenih razloga Apostol u *Poslanici Rimljanima* (7, 23) kaže: »Vidim u svojim udovima drugi zakon, koji se bori protiv zakona moga uma«.

ODGOVARAM: Već smo rekli (čl. 2; p. 90 čl. 1 odg. na 1. razlog) da se zakon bitno nalazi u počelu koje upravlja i mjeri, a po pridavanju i u subjektu koji se upravlja i koji se mjeri, tako da se svaka sklonost ili usmjerenje, koje susrećemo u stvarima što su podložne zakonu, po pridavanju može nazvati zakonom, prema tumačenjima koja smo već dali (ondje). A u tim stvarima, koje su podložne zakonu, zakonodavac može prouzročiti dva oblika usmjerenosti. Prvo, on izravno usmjerava svoje podanike na nešto, budući da pokreće različite subjekte prema različitim činima. U tom smislu možemo govoriti da je različit vojni zakon od trgovačkog zakona. Drugo, neizravno, to jest kada zakonodavac lišava nekog podložnika njegova dostojanstva, pa on tada prelazi u jedan drukčiji red, kao pod jedan novi zakon. Ako vojnik, primjerice, bude otpušten iz vojske, potpada pod težački ili trgovački zakon.

Tako pod utjecajem Boga zakonodavca različita stvorenja imaju različite prirodne sklonosti, pa je tako nešto za nekoga zakon, a za drugoga je to protiv zakona. Zakon je, primjerice, da pas na neki način bude goropadan, dok bi to isto bilo protiv zakona za ovcu i za druge krotke životinje. Za čovjeka je, dakle, zakon koji po Božjem naređenju proizlazi iz njegova ustrojstva da postupa po razumu. U prvotnom stanju taj je zakon bio toliko valjan, da se čovjeku nije moglo dogoditi ništa mimo ili protiv razuma. No kad se on udaljio od Boga, pao je pod utjecaj osjetilnosti. I što se netko više udaljuje od razuma, tim više podliježe takvu stanju, pa na neki način postaje sličan životinjama koje vodi nagon osjetilnosti, prema riječima *Psalma* (48, 21): »Dok

je čovjek u časti, nema razuma: postaje jednak nerazumnim životinjama i postaje im sličan«.[a]

Stoga ta sklonost osjetilnosti, odnosno požuda, u drugim živim bićima ima izričito smisao zakona, po toj baš izravnoj sklonosti, no uvijek tako da se može govoriti o zakonu koji vrijedi samo za njih. Naprotiv, za ljude nema smisao zakona, nego je radije odstupanje od zakona razuma. No zbog toga što je čovjek božanskom pravdom bio lišen iskonske pravednosti i snage razuma, žestina osjetilnosti koja ga nateže, ima smisao zakona kao kazna što proizlazi iz božanskog zakona koji čovjeku oduzima njegovo dostojanstvo.

Odgovaram na razloge: 1. Zaključak je točan ako promatramo požudu u njoj samoj, to jest kao sklonost prema zlu. Jer ona, kako smo rekli (u »c«), nema smisao zakona u tom smislu, nego samo ukoliko zavisi od pravde božanskog zakona; kao kad bi se reklo kako je zakon da se jedan plemić zbog svoje krivice ponizi i obavlja služinske poslove.

2. Poteškoća proizlazi iz činjenice što je zakon pravilo i mjera. Stoga onaj, tko se udaljuje od zakona, postaje prestupnik. No požuda, kako smo vidjeli u »c«, nije zakon u tom smislu, nego po nekom pridavanju.

3. Razlog je valjan, ako se u požudi promatra vlastita sklonost, a ne ako se promatra njezino porijeklo. Ipak, sklonost osjetilnosti što je nalazimo kod životinja, usmjerena je na zajedničko dobro, to jest na očuvanje naravi u vrsti ili u pojedincu. Isto valja reći i za čovjeka kad je u njemu osjetilnost podložna razumu. No ona se naziva požuda kad izlazi iz okvira razuma.

a U hebrejskom izvorniku tekst ima sasvim drukčije značenje: »Čovjek u svom sjaju ne može trajati; sličan je životinjama koje nestaju«. Riječ je, dakle, o prolaznosti ljudskog života.

PITANJE 92

(S. th. I-II)

O UČINCIMA ZAKONA

Sada ćemo raspravljati o učincima zakona (usp. p. 90 uvod).

U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na dva pitanja:
1. Da li je učinak zakona ljude učiniti dobrima?
2. Da li su, po riječima Digesta[1], učinci zakona: »naređivati, zabranjivati, dopuštati i kažnjavati«?

Članak 1

Da li je učinak zakona ljude učiniti dobrima?

Cont. Gent. 2, 116; *Ethic.* 10 lect. 14

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nije zadaća zakona ljude učiniti dobrima. Naime:

1. Ljudi postaju dobri kreposnim životom, budući da se u II knjizi *Etike*[2] kaže da »krepost čini dobrim onoga tko je posjeduje«. No čovjek može imati krepost samo od Boga, jer je on »u nama proizvodi bez nas«, kako smo govorili ranije kad smo raspravljali o odredbi kreposti (p. 55 čl. 4). Dakle, nije učinak zakona ljude učiniti dobrima.

2. Osim toga: zakon donosi korist čovjeku samo onda kad mu se on pokorava. No to pokoravanje zakonu dolazi iz dobrote. Dakle, dobrota je uvjet što dolazi prije zakona. Dosljedno tomu, zakon ne čini ljude dobrima.

3. Zatim: zakon je usmjeren prema zajedničkom dobru, kako smo već kazali (p. 90 čl. 2). No ima ljudi koji se čestito odnose prema zajedničkom dobru, a ipak nisu čestiti u

1 *Dig.* l. 1 tit. 3 leg. 7 *Legis virtus.*
2 C. 6 n. 2 (Bk 1106a 15): S. Th., lect. 6.

privatnom životu. Dakle, nije zadaća zakona učiniti ljude dobrima.

4. Napokon: neki su zakoni plod samovolje (leges tyrannicae), kako primjećuje Filozof u svojoj *Politici*[3]. No samovoljnom vladaru (tyrannus) nije cilj poštenje podložnika, nego samo vlastiti probitak. Dakle, nije zadaća zakona ljude učiniti dobrima.

ALI PROTIV iznesenih razloga Filozof u II knjizi *Etike*[4] kaže: »Namjera je svakoga zakonodavca građane učiniti dobrima«.

ODGOVARAM: Kako smo već rastumačili (p. 90 čl. 1 odg. na 2. razlog; čl. 3. 4), zakon nije ništa drugo, nego naredba razuma u onome koji naređuje i po toj naredbi upravlja podložnicima. A krepost se svakog podložnika sastoji u tome da se zdušno pokorava onome koji njime upravlja, kao što vidimo da se snaga obrambenog i požudnog čovjekova dijela (irascibilis et concupiscibilis) sastoji u tome da budu sasvim poslušni razumu. Na isti način, kako kaže Filozof u I knjizi *Politike*[5], »krepost se svakoga podložnika sastoji u tome da se zdušno pokorava višemu«. No svaki je zakon donesen zato da ga opslužuje onaj koji mu je podložan. Stoga je očigledno da je vlastitost zakona usmjeriti podložnike da budu kreposni. A budući da se krepost sastoji u tome da »učini dobrim onoga tko je posjeduje« (usp. bilj. 2), slijedi da je izravni učinak zakona u bezuvjetnom, ili samo u nekom smislu, učiniti dobrima one kojima je dan. Naime, ako zakonodavac ima za cilj istinsko dobro, to jest zajedničko dobro kojima će upravljati božanska pravednost, ljudi će po zakonima postati dobri u bezuvjetnom smislu. Ako pak nakana zakonodavca nije usmjerena prema istinskom dobru, već prema vlastitom probitku ili užicima, ili ako se protivi božanskoj pravednosti, tada zakon neće učiniti ljude dobrima u bezuvjetnom, nego samo u izvjesnom smislu, to jest dobrima za tu vladu (ad tale regimen). I u tom se smislu dobro nalazi i u kakvoćama koje su bitno zle, pa se tako govori o dobrom lopovu, u smislu što zna raditi dobro za svoju korist.

3 L. 3 c. 6 n. 13 (Bk 1282b 12): S. Th., lect. 9.
4 C. 1 n. 5 (Bk 1260a 20): S. Th., lect. 1.
5 C. 5 n. 9 (Bk 1260a 20): S. Th., lect. 10.

Odgovaram na razloge: 1. Kao što smo rekli (p. 63 čl. 2), postoje dvije vrste kreposti, stečene i ulivene. No obje su pod utjecajem navika, ali u različitom stupnju. Navika je, naime, uzrok stečene kreposti, dok za ulivene kreposti obavlja pripreme, a ako ih čovjek već posjeduje, onda ih navika čuva i promiče. A budući da je zakon dan u svrhu upravljanja ljudskih čina, u mjeri u kojoj ti čini pridonose kreposti, zakon čini ljude dobrima. Stoga Filozof u II knjizi *Politike*[6] kaže: »Zakonodavci čine ljude dobrima stvaranjem navika«.

2. Čovjek se ne pokorava uvijek zakonu zbog savršene kreposne dobrote, nego katkada to čini zbog straha od kazne, a katkada zbog naredbe razuma, koji je i sâm počelo kreposti, kako smo gore primijetili (p. 63 čl. 1).

3. Dobrota se nekoga dijela ne može promatrati bez odnosa prema cjelini. Stoga Augustin u III knjizi *Ispovijesti*[7] piše da je »izobličen svaki dio koji nije u skladu s cjelinom«. A budući da je svaki čovjek dio države, nemoguće je da bude dobar ako ne pridonosi zajedničkom dobru. S druge pak strane cjelina može čvrsto postojati samo zbog djelova koji su s njom u skladu. Stoga je nemoguće ostvariti zajedničko dobro u nekoj državi, ako građani nisu kreposni, barem oni koji imaju vlast upravljanja. No za zajedničko je dobro dostatno da drugi budu toliko kreposni da se pokoravaju naredbama svojih vladara. U tom smislu Filozof u III knjizi *Politike*[8] kaže da je »istovjetna krepost vladara i čestita čovjeka; no nije istovjetna krepost nekog građanina i krepost nekog čestita čovjeka«.

4. Budući da je samovoljni zakon u raskoraku s razumom, on nije zakon u bezuvjetnom smislu, nego je prije neka izopačenost zakona. Ipak, u onoj mjeri u kojoj je zakon, ima nakanu postići da građani budu dobri. On, naime, ima smisao zakona samo ukoliko je naredba jednog upravljača izdata vlastitim podložnicima i ukoliko teži za tim da podložnike učini poslušnima zakonu. A to je isto što i učiniti ih dobrima, ne u bezuvjetnom smislu, već u odnosu prema toj vladi.

6 Cf. *Ethic.* 2 c. 1 n. 5 (Bk 1103b 3): S. Th., lect. 1
7 C. 8: PL 32, 689.
8 C. 2 n. 6 (Bk 1277a 20): S. Th., lect. 3.

Članak 2

Da li su prikladno naznačeni učinci zakona?

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nisu prikladno naznačeni učinci zakona kao »naređivati, zabranjivati, dopuštati i kažnjavati« (usp. p. 92 uvod). Naime:

1. »Svaki je zakon jedna opća zapovijed«, kako kaže Digesta.[1] Zapovijedati pak i naređivati ista je stvar. Dakle, ostala su tri čina suvišna.

2. Osim toga: u prethodnom smo članku rekli (čl. 1) da je učinak zakona usmjeravati podložnike prema dobru. A savjetovanje smjera na veće dobro nego zapovijed. Dakle, veća je zadaća zakona savjetovati nego zapovijedati.

3. Još nešto: čovjeka na dobro potiču i kazne i nagrade. Ako je, dakle, zadaća zakona kažnjavati, onda je njegova zadaća i nagrađivati.

4. Napokon: zakonodavac, kako smo rekli (čl. 1), ima nakanu učiniti ljude dobrima. No onaj koji se zakonima pokorava samo zbog straha od kazne, nije dobar. Augustin[2], naime, piše: »Ako netko zbog ropskog straha, a to je strah od kazne, čini dobro, ipak ne čini nikakvo dobro«. Dakle, ne čini se da je zadaća zakona kažnjavati.

ALI PROTIV iznesenih razloga Izidor u V knjizi *Etimologija*[3] tvrdi: »Svaki zakon ili nešto dopušta, primjerice da hrabar čovjek traži nagradu; ili zabranjuje, primjerice nikomu nije dopušteno tražiti da se posvećene djevice udaju; ili kažnjava, primjerice tko ubije, neka bude osuđen na smrt«.

ODGOVARAM: Kao što je iskaz naredba razuma u obliku iskazanoga, tako je zakon naredba razuma u obliku zapovijedi. A vlastitost je razuma izvoditi jednu stvar iz druge. Kao što u dokaznim znanostima (scientiae demonstrativae) razum vodi k prihvaćanju zaključaka po nekim

1 *Dig.* l. 1 tit. 3 lex 1 *Lex est.*
2 *Contra duas epist. pelag.* l. 2 c. 9: PL 44, 586.
3 C. 19: PL 82, 202.

načelima, tako vodi i k prihvaćanju zakonskih zapovijedi pod vidom drugih stvari.

Zakonske se zapovijedi, međutim, odnose na ljudske čine, kojima zakon upravlja, kako smo već rekli (p. 90 čl. 1. 2; p. 91 čl. 4). A postoje tri vrste ljudskih čina. Jedni, to jest kreposni čini, općenito (ex genere) su dobri, kako smo već prije vidjeli (p. 18 čl. 8); njima u zakonu odgovara čin naređivanja ili zapovijedanja; naime, kako se govori u V knjizi *Etike*[4], zakon »zapovijeda svim kreposnim činima«. Drugi, to jest grešni čini, općenito su zli; njima u zakonu odgovara zabrana. Treći su, napokon, općenito neodređeni, a njima u zakonu pripada čin dopuštanja. Neodređenima se također mogu smatrati i svi oni čini koji nisu ni previše dobri ni previše zli. — A ono čime zakon prisiljava ljude da mu se pokoravaju, to je strah od kazne. Što se toga tiče, kaže se da je učinak zakona i kažnjavanje.

Odgovaram na razloge: 1. Kao što prestanak sa zlom znači već neko dobro, tako i zabrana znači već neku zapovijed. U tom se smislu, ako pojam zapovijedi uzmemo u širokom značenju, svaki zakon može nazvati zapovijed.

2. Savjetovanje nije vlastiti učinak zakona, nego može pripadati i privatnoj osobi, koja nema vlast donijeti zakon. Stoga savjetovanje ne spada u učinke zakona. U tom smislu i Apostol u *Prvoj poslanici Korinćanima* (7, 12), kad daje savjet, govori: »To kažem ja, ne Gospodin«. Dakle, savjetovanje nije učinak zakona.

3. I nagrađivati može svaka osoba, ali kažnjavati je nadležan samo službenik zakona koji svojom vlašću nameće kaznu. Stoga je samo kažnjavanje naznačeno kao učinak zakona, a ne i nagrađivanje.

4. Time što se netko počinje privikavati da zbog straha od kazne izbjegava zlo i čini dobro, prije će ili kasnije doći do toga da to čini radosno i dobrovoljno. Na taj način zakon i kažnjavanjem pridonosi da podložnici postanu dobri.

4 C. 1 n. 14 (Bk 1129b 19): S. Th., lect. 2.

PITANJE 93

(S. th. I-II)

O VJEČNOM ZAKONU

Sada ćemo raspravljati o pojedinim zakonima (usp. p. 90 uvod). I to: prvo, o vječnom zakonu; drugo, o prirodnom zakonu (p. 94); treće, o ljudskom zakonu (p. 95); četvrto, o starom zakonu (p. 98); peto, o novom zakonu ili evanđeoskom zakonu (p. 106). O šestom pak zakonu, to jest o zakonu požude, dovoljno je ono što smo rekli ranije kad smo raspravljali o istočnom grijehu (p. 81 i sl.).

U vezi s prvom temom odgovorit ćemo na šest pitanja:
1. Što je vječni zakon?
2. Da li je vječni zakon svima poznat?
3. Da li svaki zakon proizlazi iz njega?
4. Da li su nužna bića podložna vječnom zakonu?
5. Da li su vječnom zakonu podložna prirodna nenužna bića?
6. Da li su vječnom zakonu podložne sve ljudske stvari?

Članak 1

Da li je vječni zakon najviši naum koji postoji u Bogu?

Gore q. 91 a. 1

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da vječni zakon nije najviši naum (ratio) koji postoji u Bogu. Naime:

1. Vječni je zakon samo jedan. No pojmovi stvari (rationes rerum) u božanskoj namisli (mens divina) su mnogi. Augustin, naime, u knjizi *Osamdeset i tri pitanja*[1] kaže: »Bog je stvorio svaku stvar po njezinu pojmu«. Dakle, vječ-

1 Q. 46: PL 40, 30.

ni se zakon ne poistovjećuje s naumom koji postoji u božanskoj namisli.

2. Osim toga: proglašenje zakona riječju spada na bît zakona (de ratione legis), kako je prije rečeno (p. 90 čl. 4; p. 91 odg. na 2. razlog). No Riječ je u božanskim osobama osobni pojam, kako smo rekli u Prvoj knjizi (p. 34 čl. 1), dok riječ 'pojam' pripada samoj bîti. Dakle, vječni se zakon ne poistovjećuje s božanskim naumom.

3. K tome: Augustin u knjizi *O pravoj vjeri*[2] kaže: »Očigledno je da iznad naše pameti postoji jedan zakon koji je istina«. A zakon koji postoji iznad naše pameti je vječni zakon. Dakle, vječni je zakon istina. A pojam istine (ratio veritatis) i pojam nauma (ratio rationis) ne mogu se poistovjetiti. Dakle, ne mogu se poistovjetiti vječni zakon i najviši naum.

ALI PROTIV iznesenih razloga Augustin u I knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[3] kaže da je »vječni zakon najviši naum, kojemu se uvijek valja pokoravati«.

ODGOVARAM: Kao što u svakom umjetniku već unaprijed postoji pojam o onim stvarima koje će umjetnošću izraditi, isto tako u svakom vladaru već unaprijed ima postojati pojam poretka onih stvari što ih imaju izvršavati oni koji se podlažu toj vladi. I kao što se pojam stvari koje će nastati umjetnošću naziva umjetnina ili uzorak izrađenih stvari, tako i pojam u vladaru, koji usmjerava čine podložnika, poprima smisao zakona (ratio legis), pod pretpostavkom da su se obistinili uvjeti koji pripadaju pojmu zakona, a o kojima smo već prije govorili (p. 90). A Bog je svojom mudrošću stvoritelj svih stvari, prema kojima on ima sličan odnos što postoji između umjetnika i njegova umjetničkog djela, kako smo rastumačili u Prvoj knjizi (p. 14 čl. 8). On je također upravitelj svih čina i gibanja što se nalaze u pojedinim stvorenjima, kako smo također rastumačili u Prvoj knjizi (p. 22 čl. 2; p. 103 čl. 5). Stoga, kao što naum božanske mudrosti (ratio divinae sapientiae), ukoliko su po njoj stvorene sve stvari, sadrži pojam umjetnine, uzorka ili ideje (ratio artis, exemplaris, ideae), tako naum božanske mudrosti, koja pokreće sve stvari prema dužnom cilju, poprima pojam zakona (ratio legis). U tom smislu

2 C. 30: PL 34, 147.
3 C. 6: PL 32, 1229.

vječni zakon nije drugo, nego naum božanske mudrosti, po kojem ona upravlja svim činima i gibanjima.

Odgovaram na razloge: 1. Na onom mjestu Augustin govori o idejama (de rationibus idealibus), što se odnose na narav svake pojedine stvari. Stoga se u njima nalazi neko razlučivanje i množina, po različitim odnosima prema stvarima, kao što smo vidjeli u Prvoj knjizi (p. 15 čl. 2). Zakon naprotiv, prema iznijetim tumačenjima (p. 90 čl. 2), ima zadaću upravljati činima u korist zajedničkog dobra. A stvari koje su različite u samima sebi, ukoliko su usmjerene na jedan zajednički cilj, smatraju se kao jedno bivstvo. To je razlog što je vječni zakon jedan kao počelo (ratio) toga poretka.

2. U vezi s 'riječju' možemo promotriti dvije stvari, to jest samu riječ i stvari koje ta riječ izriče. Naime, izvanjska je riječ (verbum vocale) nešto što je izgovoreno čovjekovim ustima. Njome se izražavaju stvari koje čovjek želi riječima označiti. Isto valja reći i o unutrašnjoj riječi (verbum mentale) koja nije drugo, nego stvar začeta u pameti, a čovjeku služi da u pameti izrekne stvari o kojima razmišlja. Stoga je i u božanskim osobama Riječ, koja je začetak Očeva uma, osobni pojam. No tom se Riječju izriče sve što je prisutno u Očevu znanju, kako bitne tako i osobne oznake, a i sva božja djela, kako dokazuje Augustin u XV knjizi *O Trojstvu.*[4] A među stvarima što ih ta Riječ izriče nalazi se i vječni zakon. No iz toga ne slijedi da je vječni zakon samo jedna osobna oznaka u božanskim osobama. Ipak se on pripisuje Sinu zbog prikladnosti što postoji između pojma i riječi (convenientia rationis ad verbum).

3. Odnos (ratio) božanskog uma prema stvarima je drukčiji od odnosa ljudskog uma (ratio intellectus humani) prema tim stvarima. Naime, ljudski se um mjeri stvarima, tako da ljudska misao nije istinita sama po sebi, nego je istinita onda kad je u skladu sa zbiljom. Stoga je »jedno mišljenje istinito ili lažno po tome što stvar postoji ili ne postoji«.[5] Naprotiv, božanski je um mjera stari, budući da je svaka od njih, kako smo vidjeli u Prvoj knjizi (p. 16 čl. 1), utoliko istinita ukoliko nasljeđuje božanski um. Dakle,

4 C. 14: PL 42, 1076; 1 6 c. 10: PL 42, 931.
5 Airstot., *Categor.* c. 3 n. 22.

božanski je um istinit sâm po sebi. Dosljedno tomu, njegov je naum sama istina.[a]

Članak 2

Da li je vječni zakon svima poznat?

Gore q. 19 a. 14 ad 3; *In Iob* 11 lect. 1

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da vječni zakon nije svima poznat. Naime:

1. Apostol u *Prvoj poslanici Korinćanima* (2, 11) kaže: »Nitko ne zna Božjih tajni, osim Božjega Duha«. A vječni je zakon naum što postoji u namisli Božjoj. Dakle, on nije poznat svima; poznat je samo Bogu.

2. Osim toga: Augustin u knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[1] kaže da je »vječni zakon onaj po kojemu je primjereno da sve stvari budu savršeno uređene«. No nije poznato svima kako su sve stvari uređene na najsavršeniji način. Dakle, vječni zakon nije svima poznat.

3. Zatim: Augustin u knjizi *O pravoj vjeri*[2] kaže: »Vječni je zakon onaj o kojemu ljudi nisu kadri suditi«. A Aristotel u I knjizi *Etike*[3] veli da »svatko sudi pravilno o stvarima koje poznaje«. Dakle, mi ne poznamo vječni zakon.

ALI PROTIV iznesenih razloga Augustin u knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[4] tvrdi da je »u nas utisnut pojam (notio) vječnog zakona«.

ODGOVARAM: Jedna se stvar može spoznati na dva načina: prvo, sama u sebi; drugo, po učinku koji s njom ima neku sličnost. Tko, primjerice, ne vidi sunce u njegovu biću (in sua substantia), može ga spoznati po njegovu zračenju. Isto valja reći i o vječnom zakonu. Nitko ga, naime, ne može spoznati kakav je sâm u sebi, osim blaženika koji gledaju Boga po bîti. No svako ga razumno stvorenje pozna,

a Cijelo PITANJE 93, posebice Članak 1, prožeto je raznovrsnom uporabom pojma »ratio«, a taj je pojam u tomističkoj terminologiji i inače najsloženiji. Promjenjivi smisao toga pojma je uzrok što ga u jednom živom jeziku nije moguće adekvatno izraziti.

1 L. 1 c. 6: PL 32, 1229.
2 C. 31: PL 34, 148.
3 C. 3 n. 5 (Bk 1094 b 27): S. Th., lect. 3.
4 L. c. nt. 6.

bolje ili lošije, u njegovim zračenjima. Naime, svaka je spoznaja istine neko zračenje ili sudjelovanje na vječnom zakonu, koji je, kako se izražava Augustin u knjizi *O pravoj vjeri*[5], nepromjenjiva istina. A svi ljudi na neki način dolaze do spoznaje istine, barem što se tiče prvih počela prirodnog zakona. Uostalom, neki ljudi sudjeluju više a neki manje u toj spoznaji istine, pa stoga više ili manje poznaju vječni zakon.

Odgovaram na razloge: 1. Mi nismo kadri spoznati Božje stvari kakve su one u sebi. Ipak nam se one otkrivaju u svojim učincima, po Apostolovim riječima u *Poslanici Rimljanima* (1, 20): »Nevidljiva se Božja savršenstva, promatrana po njihovim djelima, opažaju od postanka svijeta«.

2. Premda svatko dolazi do spoznaje vječnog zakona prema svojim mogućnostima, kako smo već rekli (u »c«), ipak nitko ne može imati o njemu sveobuhvatnu spoznaju (comprehensio). On se, naime, ne može u potpunosti očitovati u svojim učincima. Stoga ne slijedi da svatko, tko spozna vječni zakon na opisani način, spoznaje i čitav poredak stvari po kojem su one savršeno uređene.

3. O nekoj se stvari može suditi na dva načina. Prvo, na način kako jedna spoznajna moć sudi o vlastitom predmetu, u skladu s pitanjem iz *Knjige o Jobu* (12, 11): »Zar uhom mi ne sudimo besjedu kao što kušamo nepcem okus jela?«. Imajući u vidu taj način suda, Filozof kaže da »svatko sudi pravilno o stvarima koje poznaje«, ukoliko može prosuditi da li je istinito ono što mu je predloženo. Drugo, na način kako viši sudi o nižemu praktičkim sudom, tako da utvrdi da li se ima ponašati na ovaj ili onaj način. Na taj pak način nitko ne može suditi o vječnom zakonu.

Članak 3

Da li svaki zakon proizlazi iz vječnog zakona?

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da svaki zakon ne proizlazi iz vječnog zakona. Naime:

5 C. 31: PL 34, 147.

1. Postoji zakon požude, kako smo prije govorili (p. 91 čl. 6). A on ne može proizići iz božanskog zakona kakav je upravo vječni zakon. Njemu je, naime, svojstvena tjelesna mudrost, koja, po Apostolovim riječima u *Poslanici Rimljanima* (8, 7), »nije podložna Božjem zakonu«. Dakle, ne proizlazi svaki zakon iz vječnog zakona.

2. Osim toga: iz vječnog zakona ne može proizići nijedna nepravda. Već smo, naime, spomenuli (čl. 2 odg. na 2. razlog), da je »vječni zakon onaj po kojemu je primjereno da sve stvari budu savršeno uređene«. No neki su zakoni nepravedni, kako vidimo po prijetnji *Proroka Izaije* (10, 1): »Jao onima koji izdaju nepravedne zakone«. Dakle, ne proizlazi svaki zakon iz vječnog zakona.

3. K tome: Augustin u I knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[1] kaže da »zakon napisan da upravlja narodom zakonito dopušta mnoge stvari koje će božanska providnost kazniti«. A naum je božanske providnosti vječni zakon, kako je već rečeno (čl. 1). Dakle, ni svaki opravdani zakon ne proizlazi iz vječnog zakona.

ALI PROTIV iznesenih razloga božanska mudrost u *Knjizi izreka* (8, 15) kaže: »Po meni kraljevi kraljuju i zakonodavci dijele pravdu«. Naum (ratio) pak božanske mudrosti vječni je zakon, kako smo ranije rastumačili (čl. 1). Dakle, svi zakoni proizlaze iz vječnog zakona.

ODGOVARAM: Zakon podrazumijeva neko počelo (ratio) koje usmjerava čine prema svrsi, kako smo ranije rekli (p. 90 čl. 1. 2). A u svim uređenim gibanjima neophodno je da snaga drugog pokrenutog bića proizиđe iz snage prvog pokrenutog bića, budući da drugo pokrenuto biće ne pokreće drukčije, nego samo ukoliko je pokrenuto od strane prvoga. Istu stvar možemo zamijetiti i kod onih koji upravljaju, budući da počelo upravljanja (ratio gubernationis) od prvoga prelazi na druge. Primjerice, počelo smjernica što ih valja provesti u jednoj državi dolazi od kralja preko naređenja izdatog potčinjenim službenicima. Uostalom, i na području umjetnosti smjernice za posao (ratio artificialium) dolaze od glavnog umjetnika potčinjenima koji ih onda izvršuju svojim rukama. Stoga, budući da je vječni zakon počelo upravljanja koje se nalazi u najvišem vlada-

1 C. 5: PL 32, 1228.

ru, neophodno je da i sve smjernice, koje se nalaze u potčinjenim upravljačima proiziđu iz vječnog zakona. A ta počela upravljanja u potčinjenim upravljačima jesu svi drugi zakoni osim vječnog zakona. Na taj način svi zakoni proizlaze iz vječnog zakona, u mjeri u kojoj se suobličuju s pravim naumom (ratio recta). Stoga Augustin u I knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[2] tvrdi da »u vremenitom zakonu ništa nije pravedno i zakonito što ljudi nisu preuzeli od vječnog zakona«.

Odgovaram na razloge: 1. U čovjeku požuda ima smisao zakona (ratio legis), ukoliko je ona kazna što ju je nametnula božanska pravednost. S te je strane očigledno da proizlazi iz vječnog zakona. A kao sklonost na grijeh, ona se protivi Božjem zakonu i nema smisao zakona, kako smo gore dokazali (p. 91 čl. 6).

2. Ljudski zakon utoliko ima smisao zakona, ukoliko se suobličuje s pravim naumom. U tom je smislu očigledno da proizlazi iz vječnog zakona. No kad se od tog nauma udaljuje, taj zakon postaje nepravedan, i tada nema smisao zakona, već prije nekog nasilja. — Ipak i nepravedni zakon, pod onim vidom pod kojim spašava prividnost zakona, to jest zbog vlasti onoga koji ga je izdao, ima neko porijeklo u vječnom zakonu, budući da Pavao u *Poslanici Rimljanima* (13, 1) kaže da »svaka vlast dolazi od Boga«.

3. Kaže se da ljudski zakon neke stvari dopušta, ne u smislu da ih odobrava, nego jer nije kadar njima upravljati. A istina je da božanski zakon upravlja mnogim stvarima koje izmiču ljudskom zakonu. Naime, viši uzrok obuhvaća više stvari nego niži uzrok. Stoga činjenica što se ljudski zakon ne trudi da upravlja onim što nije u njegovoj moći, proizlazi iz vječnog zakona. Drukčiji bi bio slučaj kad bi taj zakon odobravao što vječni zakon zabranjuje. To, dakle, ne dokazuje da ljudski zakon ne proizlazi iz vječnog zakona, nego samo to da on nije kadar slijediti vječni zakon.

2 C. 6: PL 32, 1229.

Članak 4

Da li su nužna i vječna bića podložna vječnom zakonu?

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da su nužna i vječna bića podložna vječnom zakonu. Naime:

1. Sve što je razumno, podložno je razumu. No božanska je volja razumna jer je pravedna. Dakle, podložna je razumu. A vječni zakon nije drugo nego božanski razum. Dakle, Božja je volja podložna vječnom zakonu. A božanska je volja nešto vječno. Dakle, vječne i nužne stvari također su podložne vječnom zakonu.

2. Osim toga: štogod je podložno kraljevoj vlasti, podložno je i njegovu zakonu. A Sin će, kako se izražava Pavao u *Prvoj poslanici Korinćanima* (15, 24. 28), »sve podložiti Bogu i Ocu kada mu preda kraljevstvo«. Dakle, Sin, koji je vječan, podložan je vječnom zakonu.

3. Još nešto: vječni je zakon naum božanske providnosti. A božanskoj su providnosti podložne mnoge nužne stvari, primjerice nepromjenjive vlastitosti bestjelesnih supstancija i nebeskih tijela. Dakle, vječnom su zakonu podložne i nužne stvari.

ALI PROTIV navedenih razloga je to što je jednostavno nemoguće da se nužne stvari drukčije ponašaju, pa im stoga ne trebaju uzde. Naprotiv, zakon je dan ljudima da obuzda zlo, prema ranije datim tumačenjima (p. 92 čl. 2). Dakle, nužne stvari nisu podložne zakonu.

ODGOVARAM: Vječni je zakon, kako smo prije vidjeli (čl. 1), počelo božanskog upravljanja (ratio divinae gubernationis). Stoga su sve stvari, koje su podložne božanskom upravljanju, istodobno podložne i vječnom zakonu. Stvari pak, koje nisu podložne tom upravljanju, nisu podložne ni vječnom zakonu. Tu razliku možemo objasniti iskustvom. Čovjekovom su upravljanju podložne one stvari koje jedan čovjek može izvršiti. No stvari koje pripadaju čovjekovoj naravi, primjerice činjenica što čovjek ima dušu, ruke ili noge, nisu podložne čovjekovom upravljanju. Na taj su način vječnom zakonu podložne sve one stvari što ih čovjek čini u stvorenju, bilo da su one nužne ili nenužne. One, na-

protiv, stvari što pripadaju naravi ili božanskoj bîti, nisu podložne vječnom zakonu, nego se u zbilji s njim poistovjećuju.

Odgovaram na razloge: 1. Na dva načina možemo govoriti o božanskoj volji. Prvo, da označimo samu volju. Na taj način božanska volja nije podložna ni božanskom upravljanju ni vječnom zakonu, nego se s vječnim zakonom poistovjećuje, budući da je ona sama Božja bît. Drugo, da istaknemo stvari koje Bog želi u vezi sa stvorenjima, a ona su podložna vječnom zakonu, ukoliko se njihovi razlozi (rationes) nalaze u božanskoj mudrosti. U odnosu na te razloge kaže se da je božanska volja razumna. Inače bi se, to jest sama po sebi, trebala nazivati upravo naumom (ratio).

2. Bog nije Sina stvorio nego rodio. Stoga on nije podložan ni božanskoj providnosti ni vječnom zakonu, nego je upravo on po nekom priricanju vječni zakon, kako tumači Augustin u knjizi *O pravoj vjeri*[1]. No kaže se da je podložan Ocu zbog ljudske naravi, zbog koje također Ivan govori da je Otac veći od njega (Iv 14, 28).

3. Prihvaćamo zaključak TREĆEG RAZLOGA, jer se odnosi na nužna stvorena bića.

4. U vezi s četvrtim razlogom (ALI PROTIV) valja reći da postoje neka nužna bića koja imaju uzrok svoje nužnosti, kako primjećuje Filozof u V knjizi *Metafizike*[2], pa na taj način i samu nemogućnost da postoje drukčije primaju od drugoga. A to je kao neka veoma djelotvorna uzda. Naime, one stvari koje su ograničene, utoliko su obuzdane, ukoliko ne mogu postupati drukčije nego kako drugi postupaju s njima.

Članak 5

Da li su nenužna prirodna bića podložna vječnom zakonu?

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nenužna prirodna bića nisu podložna vječnom zakonu. Naime:

1 C. 31: PL 34, 147.
2 L. 4 c. 5 n. 5 (Bk 1015b 10): S. Th., lect. 6.

1. Proglašenje zakona spada na bît zakona, kako smo ranije kazali (p. 90 čl. 4). No zakon se može proglasiti samo razumnim stvorenjima koja su kadra saslušati što im se iznosi. Dakle, samo su razumna stvorenja podložna vječnom zakonu, a ne prirodna (fizička) nenužna bića.

2. Osim toga: »Ono što se pokorava razumu, sudjeluje na neki način u razumu«, kaže se u I knjizi *Etike*[1]. A vječni je zakon najviši razum (naum), kako smo već rastumačili (čl. 1). No budući da prirodna nenužna bića ne sudjeluju na neki način u razumu, jer su posve bez razuma, čini se da ne mogu biti podložna vječnom zakonu.

3. K tome: vječni je zakon veoma djelotvoran (efficacissima). A u prirodnim nenužnim bićima ima nedostataka. Dakle, ona nisu podložna vječnom zakonu.

ALI PROTIV iznesenih razloga su riječi *Knjige mudrih izreka* (8, 29): »Kad je postavljao moru njegove granice i zakon davao vodama da se ne preliju preko obala (... bila sam, kraj njega...)«.

ODGOVARAM: Na jedan nam način valja govoriti o ljudskim zakonima, a na drugi o vječnom zakonu koji dolazi od Boga. Ljudski se, naime, zakoni odnose samo na razumna stvorenja koja su podložna čovjeku. Razlog je tomu činjenica što zakon ima zadaću upravljati vlastitim činima podložnika, pa stoga, govoreći u pravom smislu, nitko ne može donijeti zakon za svoje čine. A sva djelovanja u vezi s uporabom bića što nemaju razuma i što su podložna čovjeku, izvršavaju se snagom čina od strane čovjeka koji ih stavlja u gibanje, budući da ta stvorenja, što nisu obdarena razumom, ne djeluju tako da vode sama sebe, nego se njima služe drugi, kako smo gore rastumačili (p. 1 čl. 2). Stoga čovjek nije kadar dati zakon stvorenjima što nisu obdarena razumom, premda su mu ta stvorenja podložna. Naprotiv, čovjek može dati zakon razumnim bićima koja su mu podložna, utiskujući svojom naredbom ili nekim proglasom u njihovu pamet neko pravilo ili počelo djelovanja.

A kao što čovjek može nekim proglasom utisnuti neko unutarnje počelo čina u svoje podložnike, tako Bog u cijelu prirodu utiskuje počela njezina djelovanja. Stoga se mo-

1 C. 13 n. 17 (Bk 1102b 25): S. Th., lect. 20.

že reći da Bog zapovijeda cijeloj prirodi, prema izreci *Psalma* (148, 6): »Postavi zakon koji neće proći«. To je razlog što su sva gibanja i svi čini cijele prirode podložni vječnom zakonu. Stoga stvorenja, što nisu obdarena razumom, jer ih pokreće božanska providnost, nisu podložna vječnom zakonu u smislu što bi imala spoznaju o božanskoj zapovijedi poput razumnih stvorenja, nego na jedan drugi način.

Odgovaram na razloge: 1. Utiskivanje djelatnog unutarnjeg počela u prirodna bića odgovara proglašenju zakona kad je riječ o ljudima, budući da se proglašenjem zakona, kako smo već rekli (u »c«), utiskuje u ljude jedno počelo koje upravlja njihovim činima.

2. Stvorenja lišena razuma nisu sudionici u ljudskom razumu niti mu se pokoravaju, no ipak svojom poslušnošću sudjeluju u božanskom razumu. Naime, snaga božanskog razuma obuhvaća više stvari nego snaga ljudskog razuma. I kao što se udovi ljudskog tijela pokreću po naređenju razuma a da u njemu ne sudjeluju, jer nemaju nikakvu spoznaju koja bi ih u tom smislu mogla usmjeravati, tako i Bog pokreće stvorenja lišena razuma, a da ona time ne postaju razumna.

3. Nedostaci što ih primjećujemo kod prirodnih bića, premda se zbivaju mimo poretka pojedinačnih uzroka, ipak se ne zbivaju mimo poretka općih uzroka, a posebice prvoga uzroka, koji je Bog, od čije se providnosti nitko ne može osloboditi, kako smo rastumačili u *Prvoj knjizi* (p. 22 čl. 2). A budući da je vječni zakon naum božanske providnosti, kako smo već rekli (čl. 1), i nedostaci prirodnih bića potpadaju pod vječni zakon.

Članak 6

Da li su vječnom zakonu podložne sve ljudske stvari?

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nisu sve ljudske stvari podložne vječnom zakonu. Naime:

1. Apostol u *Poslanici Galaćanima* (5, 18) kaže: »Pustite li Duhu da vas vodi, niste više pod zakonom«. A pravednici kao posvojeni sinovi Božji dopuštaju da ih vodi Božji Duh, po riječima *Poslanice Rimljanima* (8, 14): »Svi su oni koje

vodi Božji Duh sinovi Božji«. Dakle, nisu svi ljudi podložni vječnom zakonu.

2. Osim toga: Apostol u *Poslanici Rimljanima* (8, 7) kaže: »Tjelesna mudrost neprijateljica je Božja, jer se ne pokorava Božjem zakonu«. No ima mnogo ljudi kojima gospodari tjelesna mudrost. Dakle, nisu svi ljudi podložni vječnom zakonu, a to je Božji zakon.

3. Zatim: Augustin u I knjizi *O slobodnom rasuđivanju* (nav. mj. bilj. 2 u čl. 3) kaže: »Vječni je zakon onaj po kojem zli ljudi stiču osudu, a dobri ljudi život vječni«. No ljudi, koji su već postigli blaženstvo ili su već osuđeni, nisu kadri više zasluživati. Dakle, oni nisu podložni vječnom zakonu.

ALI PROTIV iznesenih razloga Augustin u XIX knjizi *O Božjoj Državi*[1] tvrdi: »Ništa se ne može nipošto osloboditi zakona Stvoritelja i najvišeg Zakonodavca koji daje mir svemu svijetu«.

ODGOVARAM: U prethodnom smo članku (čl. 5) kazali da jedna stvar može na dva načina biti podložna vječnom zakonu: prvo, tako što stiče spoznaju o vječnom zakonu; drugo, tako što prima i izvršava njegove poticaje (per modum actionis et passionis), sudjelujući u njemu u svojstvu unutarnjeg pokretača (per modum principii motivi). I na taj su drugi način, kako smo kazali (čl. 5), vječnom zakonu podložna stvorenja koja nemaju razuma. No razumno stvorenje (rationalis natura), budući da je podložno vječnom zakonu na oba načina, osim što zajednički posjeduje s ostalim bićima, ima i nešto što je njemu svojstveno ukoliko je obdareno razumom. Ono, naime, ima na neki način spoznaju vječnog zakona, kako smo gore kazali (čl. 2), a osim toga u svakom razumnom stvorenju postoji prirodna sklonost prema onome što je sukladno sa vječnim zakonom, jer — kako se kaže u II knjizi *Etike*[2] — »po naravi smo skloni da budemo kreposni«.

Ipak, oba su ta načina nesavršena i na neki način izopačena u zlim ljudima, budući da je njima prirodna sklonost prema kreposti izopačena zlom navikom, a sama prirodna spoznaja dobra zamračena strastima i grešnim navikama.

1 C. 12: PL 41, 640.
2 C. 1 n. 3 (Bk 1103a 25): S. Th., lect. 1.

Naprotiv, u dobrim su ljudima oba ta načina savršenija, budući da osim prirodne spoznaje dobra u njima postoji i spoznaja vjere i dara mudrosti, a prirodnoj se sklonosti na dobro pridaje unutarnji poticaj milosti i kreposti.

Stoga su dobri ljudi savršeno podložni vječnom zakonu, jer neprestance djeluju u skladu s njim. Podložni su mu pak i zli ljudi, ali nesavršeno u odnosu na njihovo djelovanje, jer o njemu imaju nesavršenu spoznaju, a nesavršeno su i skloni prema dobru. No što nedostaje djelovanju, nadoknađuje se trpnjom, budući da su primorani primati naloge vječnog zakona u onoj mjeri, u kojoj odbijaju izvršavati ono što je u skladu s njim. Stoga Augustin u I knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[3] kaže: »Smatram da pravedni djeluju pod utjecajem vječnog zakona«. A u knjizi *O vjerskom poučavanju neukih*[4] (De catechizandis rudibus) kaže: »Bog je veoma prikladnim zakonima znao vrlo mudro urediti najniže dijelove svoga stvorenja učinivši od njih pravednu kaznu za duše što ga napuštaju«.

Odgovaram na razloge: 1. Augustinova se tvrdnja može shvatiti na dva načina. Prvo, u smislu što se smatra da je pod zakonom onaj koji je podložan njegovim odredbama preko volje, kao da je riječ o nekom teretu. Stoga Primjedba[5] na onom mjestu dodaje da je »pod zakonom onaj tko se uzdržava od zla zbog straha pred mukama kojima zakon prijeti, a ne iz ljubavi prema pravednosti«. A duhovni ljudi nisu na taj način pod zakonom, budući da dobrovoljno izvršavaju što zakon određuje, i to po ljubavi koju Duh Sveti ulijeva u njihova srca. — Drugo, u smislu što se djela onoga čovjeka, koji ih je izvršio potaknut Duhom Svetim, više pripisuju Duhu Svetomu nego tom čovjeku. A budući da Duh Sveti nije podložan zakonu, kao niti Sin, kako smo ranije rastumačili (čl. 4 odg. na 2. razlog), slijedi da ta djela, ukoliko su djela Duha Svetoga, nisu pod zakonom. Za to imamo dokaze u Apostolovim riječima iz *Druge poslanice Korinćanima* (3, 17): »Gdje je Duh Gospodnji, ondje je sloboda«.

3 C 15: PL 32, 1238.
4 C. 18: PL 40, 333.
5 Lombardi super Gal. 5, 18: PL 192, 158.

2. Tjelesna mudrost nije podložna Božjem zakonu u svom djelovanju, budući da potiče na djela protivna tom zakonu. Ipak mu je podložna tako što ga trpi. Zaslužuje, naime, podnijeti kaznu po božanskom zakonu. – Ipak, u nijednom čovjeku tjelesna mudrost nije zagospodarila u tolikoj mjeri da je potpuno uništila prirodnu dobrotu. Stoga u čovjeku neprestance ostaje sklonost da izvršuje čine u skladu s vječnim zakonom. Naime, prije smo dokazali (p. 85 čl. 2) da grijeh ne razara svu prirodnu dobrotu.

3. Uzrok što uzdržava neku stvar u njezinoj već postignutoj svrsi poistovjećuje se s onim koji ju je potaknuo prema njoj. Teško tijelo, primjerice, leži na tlu snagom iste težine koja ga je oborila. Isto valja reći i o vječnom zakonu. Tko zaslužuje blaženstvo ili osudu po vječnom zakonu, taj ga isti zakon uzdržava u blaženstvu i u prokletstvu. To je razlog što su i blaženi i osuđeni podložni vječnom zakonu.

PITANJE 94

(S. th. I-II)

O PRIRODNOM ZAKONU

Sada ćemo raspravljati o prirodnom zakonu (usp. p. 93 uvod).

U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na šest pitanja:
1. Što je prirodni zakon?
2. Koje su zapovijedi prirodnog zakona?
3. Da li svi kreposni čini potpadaju pod prirodni zakon?
4. Da li je prirodni zakon jedan za sve ljude?
5. Da li je prirodni zakon podložan promjenama?
6. Da li se prirodni zakon može izbrisati iz čovjekova srca?

Članak 1

Da li je prirodni zakon navika?

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je prirodni zakon navika. Naime:

1. Filozof u II knjizi *Etike*[1] kaže da se »u duši nalaze ove tri stvari: moći, navike i porivi«. A zakon nije neka moć duše; nije ni poriv, što je očigledno ako po redu prijeđemo jednu moć za drugom. Dakle, prirodni je zakon navika.

2. Osim toga: Bazilije[2] govori da je savjest ili sindereza »zakon našega uma«. Te se pak riječi mogu primijeniti samo na prirodni zakon. No sindereza je neka navika, kako smo rastumačili u Prvoj knjizi (p. 79 čl. 12). Dakle, prirodni je zakon navika.

3. Još nešto: prirodni je zakon, kao što ćemo vidjeti (čl. 6), uvijek nazočan u čovjeku. Razum, naprotiv, kojemu za-

1 C. 5 n. 1 (Bk 1105b 20): S. Th., lect. 5.
2 Damascenus, *De fide orth.* l. 4 c. 22: PG 94, 1200; cf. Basilium, *In Hexaem.* homil. 7: PG 29, 158.

kon pripada, ne razmišlja neprestance o prirodnom zakonu. Dakle, prirodni zakon nije čin nego navika.

ALI PROTIV iznesenih razloga Augustin u knjizi *O dobru braka*[3] kaže da je »navika neka moć kojom se čovjek služi kad je potrebno«. No prirodni zakon nije takav. On se, naime, nalazi i u djeci i u osuđenima, koji se njime ne mogu služiti. Dakle, prirodni zakon nije navika.

ODGOVARAM: Neku stvar možemo smatrati navikom na dva načina. Prvo, u vlastitom smislu i po bîti. U tom slučaju prirodni zakon nije navika. Naime, prije smo govorili (p. 90 čl. 1 odg. na 2. razlog) da je prirodni zakon nešto što proizlazi iz razuma, kao što je djelo razuma i jedna rečenica. A ono što netko čini ne može se poistovjetiti sa sredstvom kojim se služi kad to čini. Pravilno sastavljati rečenice, primjerice, ne znači poistovjetiti se s gramatikom. A budući da je navika sredstvo kojim se čovjek služi u djelovanju, nemoguće je da jedan zakon u vlastitom smislu i po bîti bude jedno stanje ili navika.

Drugo, navika se može promatrati i kao ono što čovjek zastalno posjeduje, kao što se vjerom naziva ono što čovjek vjerom drži. I u tom se smislu može reći da je prirodni zakon jedna navika, budući da zapovijedi toga zakona mogu biti predmet razuma, bilo kao zbilja bilo kao navika (actus, habitus). Uostalom, i na spekulativnom području (in speculativis) nedokaziva počela nisu isto što i sama navika počela, nego su počela uzrok navika.

Odgovaram na razloge: 1. U navedenom tekstu Aristotel nastoji utvrditi rod kojemu valja pripisati krepost. A budući da je očigledno kako je krepost počelo djelovanja, spominje samo ona koja su počela ljudskih čina, to jest moći, navike i porive (potentia, habitus, passio). No osim tih počela u duši postoje i druge stvari, to jest čini kao što su htijenje i spoznaja u onome koji hoće i spoznaje; i prirodne vlastitosti, kao besmrtnost i druge slične stvari.

2. Kaže se da je sindereza zakon našega uma, budući da je ona jedna neprekinuta navika koja obuhvaća zapovijedi prirodnog zakona, a to su prva počela ljudskog djelovanja.

3 C. 21: PL 40, 390.

3. Ovaj razlog pokazuje da netko može imati prirodni zakon zastalno. S time se slažemo.
4. Što se tiče RAZLOGA PROTIV, valja primijetiti da katkada čovjek nije kadar zbog neke zapreke služiti se onim što zastalno posjeduje. Čovjeka, primjerice, sprečava san da se služi znanjem što ga je stekao. Tako se ni dijete zbog nedostatne dobi ne može služiti stanjem spoznaje počela što je u nj usađeno, a niti prirodnim zakonom što ga po prirodi posjeduje u obliku navike.

Članak 2

Da li prirodni zakon obuhvaća više zapovijedi ili samo jednu?

Sent. 4 d. 33 q. 1 a. 1

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da prirodni zakon ne obuhvaća više zapovijedi nego samo jednu. Naime:
1. Zakon potpada pod rod zapovijedi, kako smo već gore kazali (p. 92 čl. 2). Kad bi, dakle, bilo više zapovijedi prirodnoga zakona, trebalo bi postojati i više prirodnih zakona.
2. Osim toga: prirodni zakon slijedi ljudsku narav. A ljudska je narav, premda mnogostruka u svojim dijelovima, jedna u cjelini. Ili, dakle, postoji samo jedna zapovijed prirodnog zakona zbog jedinstva cjeline, ili postoje mnoge, prema mnoštvu dijelova ljudske naravi. A tada bi trebalo da i ono što je vlastito sklonostima požude pripada prirodnom zakonu.
3. Još nešto: zakon je činjenica koja proizlazi iz razuma, kako smo već vidjeli (p. 90 čl. 1). A u čovjeku postoji samo jedan razum. Dakle, i zapovijed prirodnog zakona mora biti samo jedna.

ALI PROTIV navedenih razloga je to što se zapovijedi prirodnog zakona u čovjeku odnose prema djelovanjima kao prva počela prema znanostima što se mogu dokazati. A ta prva počela su mnogostruka. Dakle, i zapovijedi prirodnog zakona moraju biti mnogostruke.

ODGOVARAM: Kao što je prije rečeno (p. 91 čl. 3), zapovijedi prirodnog zakona odnose se prema praktičkom razumu kao prva dokaziva počela prema spekulativnom razumu jer su i jedne i druge po sebi poznata počela. A jedna stvar može biti po sebi poznata na dva načina: prvo, po samoj sebi; drugo, u odnosu na nas. Poznata je po samoj sebi svaka rečenica u kojoj predikat ulazi u pojam subjekta (de ratione subiecti). Ipak za onoga, koji ne pozna odredbu subjekta, takva rečenica neće biti po sebi poznata. Rečenica je, primjerice, »Čovjek je razumno biće« po sebi poznata u svojoj naravi, jer onaj tko kaže 'čovjek' kaže i 'razumno biće'; no za onoga tko ne zna što je čovjek, ta rečenica nije po sebi poznata. To je razlog, kako primjećuje Boetije u knjizi *O tjednima*[1], zašto su neke vrijednosti ili rečenice općenito poznate svima, a to su one kojih su pojmovi poznati svima. Na primjer, »Svaka je cjelina uvijek veća od svoga dijela« i »Dvije stvari, koje su jednake trećoj, jednake su međusobno«. Ima, međutim, rečenica koje su po sebi poznate samo učenim ljudima koji razumiju što znače pojmovi tih rečenica. Onome, primjerice, tko shvaća da anđeo nema tijela, po sebi je jasno da se on ne nalazi na jednom mjestu; no to nije očigledno nekim ljudima koji to ne razumiju.

A među stvarima koje su općenito poznate postoji poredak. Naime, prva stvar koja se predstavlja spoznaji našega uma je biće (ens) kojega je pojam uključen u sve što netko spoznaje. Stoga prvo nedokazivo počelo glasi: »Tvrdnja se i nijekanje ne mogu spojiti«, budući da se zasniva na pojmu bića i ne-bića (ratio entis et non entis). I na tom se počelu zasnivaju sva ostala, kako primjećuje Aristotel u IV knjizi *Metafizike*[2]. I kao što je biće uopće (simpliciter) prva stvar u umnoj spoznaji, tako je dobro prva stvar u spoznaji praktičkog razuma, koji je usmjeren prema djelovanju, budući da svaki djelatnik djeluje pod vidom neke svrhe koja uvijek sadrži smisao dobra (ratio boni). Stoga se prvo počelo praktičkog razuma zasniva na pojmu dobra, budući da je »Dobro ono što sva bića žele«. Prva, dakle, zapovijed zakona glasi: »Dobro valja činiti i za njim težiti, a

1 PL 64, 1311.
2 L. 3 c. 3 n. 9 (Bk 1005b 29): S. Th., l. 4 lect. 6.

zlo valja izbjegavati«. I na toj se zapovijedi zasnivaju sve ostale zapovijedi prirodnog zakona. Na taj način sve ostale stvari, što ih valja činiti ili izbjegavati, pripadaju prirodnom zakonu, ukoliko ih praktički razum spoznaje po prirodi kao ljudska dobra.

A sve stvari, prema kojima čovjek ima prirodnu sklonost, razum spoznaje kao dobre, pa ih stoga valja činiti, a njima suprotne spoznaje kao zle, pa ih stoga valja izbjegavati, budući da se dobro predstavlja kao svrha što je valja polučiti, a zlo kao suprotna stvar. Stoga poredak zapovijedi prirodnog zakona slijedi iz poretka prirodnih sklonosti. Naime, prije svega u čovjeku nalazimo sklonost prema onom prirodnom dobru koje mu je zajedničko sa svim supstancijama, to jest ukoliko svaka supstancija po prirodi teži za očuvanjem vlastitog bitka. I snagom te sklonosti prirodnom zakonu pripada sve što koristi očuvanju ljudskog života i sprečava njegovo propadanje. — Drugo, u čovjeku nalazimo sklonost prema najosebujnijim stvarima zbog prirode koja mu je zajednička s ostalim živim bićima. I s te strane »stvari u kojima je priroda poučila sva živa bića«[3] pripadaju prirodnom zakonu, primjerice sjedinjenje muškarca i žene, briga za potomstvo i druge slične stvari. — Treće, u čovjeku nalazimo sklonost prema dobru koja je u skladu s prirodom razuma i koja je u pravom smislu ljudska, to jest prirodna sklonost da dođe do spoznaje istine o Bogu i da živi društvenim životom. U tom smislu prirodnom zakonu pripadaju stvari što se odnose na tu sklonost, to jest izbjegavanje neznanja, poštivanje onih s kojima čovjek provodi suživot, i druge slične stvari.

Odgovaram na razloge: 1. Sve te zapovijedi prirodnog zakona, ukoliko se nadovezuju na prvu zapovijed, predstavljaju jedan prirodni zakon.

2. Sve sklonosti različitih dijelova ljudske naravi, među kojima se nalazi požudni i obrambeni dio, ukoliko su podložni vodstvu razuma, pripadaju prirodnom zakonu i svode se na prvu zapovijed, kako je rečeno (u »c«). Stoga su zapovijedi prirodnog zakona mnogovrsne u samima sebi, ali se stječu u jednom jedinom korijenu.

3 *Dig.* l. 1 tit. 1 »Iure operam«.

3. Premda je razum jedan u samome sebi, ipak je počelo koje uređuje sve što se odnosi na čovjeka. I s te strane pod pojam zakona potpadaju sve stvari koje je razum kadar urediti.

Članak 3

Da li svi kreposni čini potpadaju pod prirodni zakon?

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da svi kreposni čini ne potpadaju pod prirodni zakon. Naime:

1. Ranije smo kazali (p. 90 čl. 2) da je zakon po svojoj naravi usmjeren prema zajedničkom dobru. A neki su kreposni čini usmjereni prema osobnom dobru, što je očigledno napose u činima kreposti umjerenosti. Dakle, nisu svi kreposni čini podložni prirodnom zakonu.

2. Osim toga: svaki se grijeh suprotstavlja nekom kreposnom činu. Kad bi, dakle, svi kreposni čini pripadali prirodnom zakonu, činilo bi se da su svi grijesi usmjereni protiv prirode. Ta se tvrdnja, međutim, može izreći samo o nekim grijesima.

3. K tome: svi se slažu u stvarima koje su u skladu s prirodom. Svi se, međutim, ne slažu kad je riječ o kreposnim činima, budući da neki čin za nekoga može biti krepostan, a za nekoga grešan. Dakle, nisu svi kreposni čini dio prirodnog zakona.

ALI PROTIV iznesenih razloga Ivan Damascenski u III knjizi[1] tvrdi da su »kreposti prirodne«. Dakle, i kreposni čini potpadaju pod prirodni zakon.

ODGOVARAM: Kreposne čine možemo promatrati s dvije točke motrišta: prvo, ukoliko su kreposni; drugo, ukoliko su ti čini određeni u svojoj vrsti. Ako, dakle, govorimo o kreposnim činima ukoliko su kreposni, tada svi kreposni čini potpadaju pod prirodni zakon. Naime, gore smo dokazali (čl. 2) da prirodnom zakonu pripada sve ono prema čemu čovjek osjeća sklonost po svojoj naravi. No svako biće osjeća prirodnu sklonost prema djelovanju koje mu odgovara prema vlastitom određenju (forma). Vatra, primjerice, teži k tome da grije. A budući da je razumna duša vla-

1 *De fide orth.* c. 14: PG 94, 1045.

stito čovjekovo određenje, u svakom čovjeku postoji prirodna sklonost na djelovanje po razumu. A to je isto što i djelovati kreposno. To je razlog što su svi kreposni čini dio prirodnog zakona, jer svakomu od njih vlastiti razum po prirodi nalaže da djeluje kreposno. – No ako govorimo o kreposnim činima kakvi su u sebi samima, to jest ako ih promatramo u njihovim vrstama, tada svi kreposni čini ne pripadaju prirodnom zakonu. Naime, postoje mnogi kreposni čini prema kojima priroda nije odmah (primo) sklona, nego su ih iznašli ljudi kao korisne za dobro življenje.

Odgovaram na razloge: 1. Predmet su kreposti umjerenosti prirodne žudnje za jelom, pićem i spolnim užicima. One su po prirodi usmjerene prema zajedničkom dobru, kao što su i ostale zakonske odredbe usmjerene prema zajedničkom dobru ćudorednog poretka.

2. Kad govorimo o čovjekovoj prirodi, onda je to ili ona priroda koja je vlastita čovjeku, pa su u tom smislu svi grijesi, ukoliko su protiv razuma, istodobno i protiv prirode, po riječima Ivana Damascenskoga u II knjizi.[2] Ili je to ona priroda koja je zajednička čovjeku i ostalim živim bićima, pa su u tom smislu neki posebni grijesi usmjereni protiv prirode. Sodomija (concubitus masculorum), primjerice, koja se protivi spolnom odnosu muškarca i žene, posebni je grijeh protiv prirode.

3. Snaga trećega razloga počiva u činima ukoliko ih promatramo u njima samima. Na taj su način – imajući u vidu različite okolnosti ljudskog života – neki čini za jedne kreposni, jer su im srazmjerni i prikladni, dok su za druge nesrazmjerni, pa stoga i grešni.

Članak 4

Da li je prirodni zakon jedan za sve ljude?

2-2 q. 57 a. 2 ad 1; *Sent.* 3 d. 37 a. 3; a. 4 ad 2;
4 d. 33 q. 1 a. 2 ad 1; *Ethic.* 5 lect. 12; *De malo* q. 2 a. 4 ad 13

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da prirodni zakon nije jedan za sve ljude. Naime:

2 Ibid. l. 2 c. 30: PG 94, 976; l. 4 c. 20: PG 94, 1196.

1. U 1. distinkciji (Gracijanova) *Dekreta*[1] stoji: »Prirodno je pravo ono koje je sadržano u Zakonu i Evanđelju«. A te stvari nisu zajedničke svim ljudima, jer — kako kaže Apostol u *Poslanici Rimljanima* (10, 16) — »ne pokoravaju se svi Evanđelju«. Dakle, prirodni zakon nije jedan za sve ljude.

2. Osim toga: Aristotel u V knjizi *Etike*[2] tvrdi da su »pravedne stvari one koje su učinjene po zakonu«. No u istoj knjizi[3] on također tvrdi da ništa nije u tolikoj mjeri pravedno za sve ljude, da ne bi bilo različito za druge. Dakle, ni prirodni zakon nije istovjetan za sve ljude.

3. Još nešto: prirodnom zakonu, kako smo ranije kazali (čl. 2. 3), pripada ono prema čemu je čovjek sklon po prirodi. A različiti su ljudi po prirodi skloni različitim stvarima, budući da neki teže za pohotnim užicima, drugi opet za častima, i tako dalje. Dakle, prirodni zakon nije jednak za sve ljude.

ALI PROTIV iznesenih razloga Izidor u knjizi *Etimologija*[4] uči: »Prirodno je pravo zajedničko svim narodima«.

ODGOVARAM: Prirodnom zakonu, kako smo ranije rekli (čl. 2. 3), pripadaju stvari za kojima čovjek po prirodi teži, a među njima je i težnja, u pravom smislu ljudska, da djeluje po razumu. No zadaća je razuma ići od najopćenitijih podataka do onih vlastitih, kako tumači Aristotel u I knjizi *Fizike*[5]. U tom se pak postupku drukčije ponaša spekulativni razum, a drukčije praktički. Budući da se spekulativni razum bavi ponajprije nužnim stvarima, koje ne mogu biti drukčije, u njegovim se zaključcima nalazi istina bez ikakva nedostatka, kao u općim počelima. Naprotiv, praktički se razum bavi nenužnim stvarima, kao što su ljudski čini, pa premda u općim počelima postoji neka nužnost, ipak što se više silazi prema pojedinačnim zaključcima, više se nailazi na nedostatke. To je razlog što se na spekulativnom području nalazi ista istina za sve ljude, kako u počelima tako i u zaključcima, premda svi ljudi u za-

1 Gratianus, *Decretum* p. 1 d. 1 prol.
2 C. 1 n. 12 (Bk 1129b 12): S. Th., lect. 2.
3 C. 7 n. 4 (Bk 1134b 32): S. Th., lect. 12.
4 L. 5 c. 4: PL 82, 199.
5 C. 1 n. 2 (Bk 184a 16): S. Th., lect. 1.

ključcima ne dolaze do spoznaje istine, nego samo u počelima, koji se nazivaju »općim pojmovima« (communes conceptiones). Naprotiv, na praktičnom području istina ili praktično pravilo nije kod svih ljudi istovjetno u odnosu na pojedinačne slučajeve, nego samo u odnosu na opća počela; pa ni kod onih ljudi koji u pojedinačnim slučajevima prihvaćaju istovjetno praktično pravilo istina nije jednako poznata svima.

Stoga je očigledno da u odnosu na sveopća počela razuma, kako spekulativnog tako i praktičkog, za sve ljude postoji jedna istovjetna istina ili pravilo koje se jednako može spoznati. U odnosu, međutim, na pojedinačne zaključke spekulativnog razuma postoji jedna istovjetna istina za sve ljude, ali svi ne dolaze do njezine spoznaje. Naime, istina je za sve ljude da su tri trokutova kuta jednaka dvama pravima, premda to svima nije poznato. No u odnosu na pojedinačne zaključke praktičkog razuma ne postoji niti jedna istina, a niti jedno pravilo istovjetno za sve ljude; pa niti svi oni, kod kojih je istina istovjetna, ne dolaze jednako do njezine spoznaje. Svi ljudi, naime, smatraju pravdom i istinom djelovanje po razumu. Iz takvog počela slijedi gotovo vlastiti zaključak da se stvari date na čuvanje imaju vratiti. To je, međutim, istinito u većini slučajeva. No u nekom se pojedinačnom slučaju može dogoditi da vraćanje stvari pohranjenih na čuvanje bude štetno, dapače nerazborito, primjerice kad netko želi pohranjenu stvar upotrijebiti protiv domovine. Iznimke se umnožavaju što se više silazi u određivanju pojedinačnih slučajeva, kao u slučaju kad se kaže da se pohranjene stvari imaju vratiti s takvim oprezom ili na taj određeni način; što se više uporno traži pojedini uvjet, više se umnožavaju slučajevi za opravdanje vraćanja ili nevraćanja pohranjenih stvari.

Stoga valja zaključiti da je prirodni zakon obzirom na prva opća počela jednak za sve ljude, bilo zbog svoje pravednosti bilo zbog činjenice što je poznat svim ljudima. No obzirom na neke svoje praktične primjene, koje su kao neki zaključci izvedeni iz općih počela, jednak je u većini slučajeva kod svih ljudi zbog čestitosti svojih pravila i zbog mogućnosti spoznaje. No u pojedinačnim slučajevima mogu se uočiti neke iznimke i obzirom na pravednost zbog ne-

kih pojedinačnih zapreka (kako se, uostalom, i događa kod bića što se rađaju i raspadaju, koja zbog pojedinačnih zapreka ne postižu svoj cilj), i obzirom na mogućnost spoznaje, i to zbog toga što neki ljudi imaju izopačen razum pomućen strastima, lošim običajima i navikama ili lošim prirodnim raspoloženjima. Julije Cezar u knjizi *O Galskom ratu*[6], primjerice, pripovijeda da se nekoć kod germanskih naroda razbojstvo nije smatralo prijestupom, a ipak je razbojstvo izričito protiv prirodnog zakona.

Odgovaram na razloge: 1. Onu rečenicu ne smijemo shvatiti u smislu da gotovo sve što je sadržano u Zakonu i Evanđelju pripada prirodnom zakonu, budući da su mnoge stvari, koje se ondje izlažu, iznad prirode, nego u smislu da su stvari što spadaju na prirodni zakon, ondje savršeno izložene. Gracijan je, naime, pošto je rekao da je »prirodno pravo ono koje je sadržano u Zakonu i Evanđelju«, tu svoju izjavu odmah potkrijepio primjerom i dodao: »Snagom kojega je svatko obavezan činiti drugima što bi želio da bude njemu učinjeno«.

2. Filozofove se riječi ne odnose na pravednost prirodnih pravila, koja se poistovjećuju s općim počelima, nego na neke zaključke koji iz njih proizlaze. A ta su pravila ispravna u većini slučajeva, a samo u pojedinačnim slučajevima mogu imati nedostataka.

3. Budući da u čovjeku razum gospodari i zapovijeda ostalim moćima, neophodno je da sve prirodne sklonosti ostalih moći budu usmjeravane po razumu. Stoga je kod svih ljudi općenito prihvaćeno pravilo da razum mora voditi sve ljudske sklonosti.

Članak 5

Da li je prirodni zakon podložan promjenama?

Dolje q. 97 a. 1 ad 1; 2-2 q. 57 a. 2 ad 1; *Sent.* 3 d. 37 a. 3; a. 4 ad 2; 4 d. 33 q. 1 a. 2 ad 1; *Ethic.* 5 lect. 12 *De malo* q. 2 a. 4 ad 13

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je prirodni zakon podložan promjenama. Naime:

6 L. 6 c. 23.

1. Stavak *Propovjednikove knjige* (17, 9): »Dade im znanje i zakon života« Primjedba[1] ovako tumači: »Htio je, naime, pisani zakon kao ispravak prirodnog zakona«. No ono što se ispravlja, podložno je promjenama. Dakle, prirodni je zakon podložan promjenama.

2. Osim toga: ubijanje nevinih, preljub i krađa grijesi su protiv prirodnog zakona. A svjedoci smo da je Bog mijenjao te stvari, kad je, primjerice, naredio Abrahamu da žrtvuje nevinog sina, kako čitamo u *Knjizi Postanka* (22, 2)[2], kad je naredio Hebrejima da prisvoje posude koje su uzajmili od Egipćana, kako nalazimo u *Knjizi Izlaska* (12, 35); i kad je naredio Hošeji da oženi ženu bludnicu, kako čitamo u knjizi *Proroka Hošea* (1, 2). Dakle, prirodni je zakon podložan promjenama.

3. Još nešto: Izidor u knjizi *Etimologija*[3] tvrdi da su »zajedničko posjedovanje dobara i sloboda bez razlike prirodno pravo«. A vidimo da su te stvari ljudski zakoni mijenjali. Dakle, čini se da je prirodni zakon podložan promjenama.

ALI PROTIV iznesenih razloga u 5. distinkciji (Gracijanova) *Dekreta*[4] čitamo: »Prirodno pravo potječe još od iskona razumnog stvorenja. Ne mijenja se vremenom, nego ostaje nepromjenjivo«.

ODGOVARAM: Promjenu prirodnog zakona možemo promatrati na dva načina. Prvo, kad mu netko nešto dodaje. U tom slučaju nema zapreke da prirodni zakon bude promijenjen. Naime, mnoge su odredbe korisne za ljudski život, pa su pridodane tom zakonu od strane božanskog, a također i ljudskih zakona.

Drugo, kad netko od prirodnog zakona oduzima neki sastavni dio, pa nešto što je prije bilo sastavni dio prirodnog zakona sada to više nije. U tom smislu prirodni zakon je posve nepromjenjiv obzirom na njegova prva počela. A što se tiče drugotnih zapovijedi koje proističu, kako smo kazali (čl. 4), kao neposredni i vlastiti zaključci iz prvih počela, prirodni se zakon ne može promijeniti u toj mjeri da nje-

1 *Ordin*, 1; cf. Rabanum Maurum, *In Eccli.* l. 4 c. 5: PL 109, 876.
2 Cf. 3, 22 et 11, 2.
3 L. 5 c. 4: PL 82, 199.
4 Gratianus, *Decretum*, p. 1 d. 5 prol.

gov sadržaj ne bi bio uvijek ispravan za veliki dio slučajeva. Ipak se može promijeniti u pojedinačnim i izuzetnim slučajevima, zbog posebnih uzroka koji priječe izvršavanje tih zapovijedi, kako smo protumačili u prethodnom članku (čl. 4).

Odgovaram na razloge: 1. Kaže se da je pisani zakon bio dan sa svrhom da ispravi prirodni zakon ili da ispuni što je njemu nedostajalo; ili također i zato što se prirodni zakon obzirom na neka poimanja u srcima nekih ljudi toliko izopačio, da su oni kao dobre stvari počeli smatrati zla djela, pa je takvu izopačenost valjalo ispraviti.

2. Naravnom smrću umiru svi ljudi, bilo grešnici bilo pravednici. Tu je smrt nametnula božanska moć zbog istočnoga grijeha, po izreci *Prve knjige kraljeva:* »Gospodin daje smrt i život« (1 Sam 2, 6). Stoga se naredbom Božjom bez ikakve nepravde može nametnuti smrt svakom čovjeku, bilo grešniku bilo pravedniku. – Isto valja reći i o preljubu kao sjedinjenju sa ženom drugoga čovjeka koja njemu pripada po zakonu što ga je Bog dao. Ako se, stoga, čovjek sjedinjuje sa ženom po naredbi Božjoj, ne čini preljub ni blud. – Isti razlog vrijedi za krađu kao uzimanje tuđe stvari. Naime, sve što čovjek uzima po naređenju Božjem, a Bog je gospodar svega, ne uzima protiv gospodareve volje kao što to čini u krađi. – Uostalom, ne događa se samo u ljudskim stvarima da je svaki čin obavezan zato što ga Bog naređuje. I u prirodnom je svijetu sve što Bog čini na neki način prirodno, kako smo kazali u Prvoj knjizi (p. 105 čl. 6 odg. na 1. razlog).

3. Jedno pravilo može pripadati prirodnom pravu na dva načina. Prvo, u smislu što narav teži prema tom pravilu. Takvo je, primjerice, načelo da nitko ne smije drugomu nanositi nepravdu. Drugo, u smislu što nije priroda bila ona koja je uvela protivno. Tako bismo mogli reći da je u skladu s prirodnim pravom da čovjek bude gol, jer nije bila priroda već umijeće koje je uvelo uporabu odjeće. I u tom je smislu također prirodno pravo »zajedničko posjedovanje i neokrnjena sloboda«, budući da priroda nije uvela podjelu dobara i podređenost, nego je to učinio ljudski razum, budući da su te stvari korisne za ljudski život. Stoga se prirodni zakon ovdje mijenja samo dodavanjem.

Članak 6

Da li se prirodni zakon može izbrisati iz čovjekova srca?

Gore 4; dolje q. 99 a. 2 ad 2

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se prirodni zakon može izbrisati iz čovjekova srca. Naime:

1. Tumačeći Pavlovu izreku iz *Poslanice Rimljanima* (2, 14): »Kad pogani koji nemaju zakona. . .« itd., Primjedba tvrdi da je »u čovjekovoj nutrini, obnovljenoj milošću, upisan zakon pravednosti što ga je izbrisao grijeh«. A zakon pravednosti nije drugo nego prirodni zakon. Dakle, prirodni se zakon može izbrisati.

2. Osim toga: zakon je milosti djelotvorniji od prirodnog zakona. A zakon se milosti može izbrisati po grijehu. Dakle, tim se prije može izbrisati prirodni zakon.

3. K tome: ono što je zakon odredio predstavlja se kao pravedna stvar. No ljudi su odredili mnoge stvari koje su protivne prirodnom zakonu. Dakle, prirodni se zakon može izbrisati iz čovjekova srca.

ALI PROTIV iznesenih razloga Augustin u II knjizi *Ispovijesti*[1] piše: »Tvoj zakon, (Gospodine), zapisan je u čovjekovu srcu i nijedna ga opačina ne može izbrisati«. A zakon zapisan u čovjekovu srcu prirodni je zakon. Dakle, prirodni se zakon ne može izbrisati.

ODGOVARAM: Kao što smo već rastumačili (čl. 4. 5), prirodnom zakonu pripadaju prije svega najopćenitije zapovijedi koje svi ljudi poznaju. No ima i drugotnih zapovijedi koje nisu toliko poznate, koje su kao neposredni zaključci počela. Dakle, u odnosu na opća počela prirodni se zakon ne može nipošto izbrisati iz čovjekova srca. Ipak, to se može dogoditi u pojedinačnim slučajevima, kad je razum požudom ili drugim strastima toliko spriječen da ne može primijeniti opće počelo na jedan čin što ga ima obaviti, kako smo vidjeli prije (p. 77 čl. 2). — Naprotiv, u odnosu na drugotne zapovijedi prirodni se zakon može izbrisati iz čovjekova srca ili pogrešnim umovanjem, što se događa i

1 C. 4: PL 32, 678.

na spekulativnom području sa zabludama obzirom na nužne zaključke, ili zbog izopačenih običaja i zbog izopačenih navika. To je razlog što neki ljudi nisu više razbojstvo smatrali grešnim (usp. čl. 4), a i neke grijehe protiv naravi, kako izvještava Pavao u *Poslanici Rimljanima* (1, 24 i sl.).

Odgovaram na razloge: 1. Grijeh razara prirodni zakon, ne u njegovoj sveopćenitosti, nego u pojedinačnom slučaju, osim ako se ne radi o drugotnim zapovjedima, kako smo već kazali (u »c«).

2. Premda je milost djelotvornija od naravi, ipak je narav bitnija za čovjeka, pa stoga i trajnija.

3. Treći razlog vrijedi za drugotne zapovijedi prirodnoga zakona, protiv kojih su neki zakonodavci izdali nepravedne zakone.

PITANJE 95

(S. th. I-II)

O LJUDSKOM ZAKONU

Sada ćemo raspravljati o ljudskom zakonu (usp. p. 93 uvod). Prvo, o zakonu kakav je u sebi; drugo, o njegovoj moći (p. 96); treće, o njegovoj promjenjivosti (p. 97).
U vezi s prvom temom odgovorit ćemo na četiri pitanja:
1. O koristi ljudskog zakona.
2. O njegovu porijeklu.
3. O njegovoj kakvoći.
4. O njegovoj podjeli.

Članak 1

Da li je bilo korisno da ljudi donose neke zakone?

Gore q. 91 a. 3; *Ethic.* 10 lect. 14

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nije bilo korisno da ljudi donose neke zakone. Naime:

1. Nakana je svakog zakona učiniti ljude dobrima, kako smo već kazali (p. 92 čl. 1). A ljude je lakše nagovoriti na dobro savjetima nego zakonskim prinudama. Dakle, nije bilo potrebno donositi zakone.

2. Osim toga: Aristotel u V knjizi *Etike*[1] kaže: »Ljudi se utječu sucu kao oživljenoj pravednosti«. A oživljena je pravednost poželjnija od neoživljene koja se nalazi u zakonskim okvirima. Dakle, bolje bi bilo izvršavanje pravednosti povjeriti presudi sudaca, nego pribjegavati donošenju zakona.

3. Još nešto: svaki je zakon smjernica ljudskih djelovanja, kako smo prije protumačili (p. 90 čl. 1. 2). No budući da se ljudsko djelovanje odnosi na pojedine stvari koje su

1 C. 4 n. 7 (Bk 1132a 22). S. Th., lect. 6.

beskonačne, samo mudrac, koji ih sagledava jednu po jednu, može utvrditi što se traži da se uspješno upravlja tim djelovanjem. Dakle, bilo bi mnogo bolje kad bi ljudskim djelovanjem upravljao razbor nekog mudraca, nego jedan čvrsti zakon. Dosljedno tomu, nije bilo potrebno donositi ljudske zakone.

ALI PROTIV iznesenih razloga Izidor u knjizi *Etimologija*[2] kaže: »Zakoni su bili doneseni da bi strahom suzbili ljudsku drskost, da bi zaštitili nevinost usred zloće i da bi u zločestim ljudima strahom pred mukama ograničili mogućnost da nanose štetu«. A te su stvari prijeko potrebne ljudskom rodu. Dakle, bilo je neophodno donijeti ljudske zakone.

ODGOVARAM: Čovjek po naravi ima neku sklonost prema kreposti, kako smo već vidjeli (p. 63 čl. 1; p. 94 čl. 3), a savršenost te kreposti čovjek može postići nekom stegom. Uostalom, svjedoci smo da se čovjek svojom osobnom marljivošću brine za potrebe prehrane i odijevanja, a prve zasade te marljivosti pruža mu narav, to jest razum i ruke, a ne neka upotpunjenost (complementum), kao kod drugih živih bića, kojima priroda već daje dostatno odijevanje i prehranu. No čovjek nije tako lako pripravan sam u sebi na tu stegu. Savršenstvo se, naime, kreposti sastoji ponajprije u tome da odvrati čovjeka od nedopuštenih užitaka, koji ga najviše privlače, posebice mlade, koji su stoga pozvani na još veću stegu. Stoga je nužno da netko drugi privoli ljude na tu stegu kako bi mogli postići krepost. Mladim pak ljudima, koji su usmjereni prema kreposnim činima sretnim raspoloženjem naravi, običajem ili božanskim darom, dovoljna je očinska stega koja se sastoji u savjetima. No budući da ima drznika i ljudi sklonih na opačinu što ih riječi ne pokreću tako lako, bilo je neophodno susprezati ih od zla snagom i strahom, da bi odustajanjem od nanošenja zla, drugima život učinili spokojnim, te da bi i oni sami sticanjem navika dospjeli do toga da dobrovoljno čine ono što su činili zbog straha, i na taj način postali kreposni. Ta pak stega, što prisiljava strahom od kazne, zakonska je stega. Stoga je bilo neophodno donijeti zakone za ostvarenja mira i kreposti među ljudima, jer prema Fi-

2 L 5 c. 20: PL 82, 202.

lozofovim riječima u I knjizi *Politike*[3]: »Ako je čovjek usavršen u kreposti, najbolji je među živim bićima; a ako se otuđio od zakona i pravednosti, najgori je od svih«, budući da čovjek, za razliku od drugih živih bića, ima oružje razuma da bi obuzdavao svoje požude i svoje okrutnosti.

Odgovaram na razloge: 1. Dobro raspoloženi ljudi mogu se djelotvornije navesti na krepost savjetima nego prinudom. To se, međutim, ne događa kod onih koji su loše raspoloženi.

2. Filozof u I knjizi *Retorike*[4] kaže: »Bolje je sve urediti zakonima nego prepustiti presudi sudaca«. I to zbog tri razloga. Prvo, jer je lakše pronaći nekolicinu mudrih ljudi kadrih napisati pravedne zakone, nego mnogo neophodnih sudaca koji bi trebali suditi o pojedinačnim slučajevima. – Drugo, jer oni što donose zakone veoma dugo raspravljaju o stvarima koje zakonom moraju urediti, dok se sud o pojedinačnim činima donosi na osnovi slučajeva koji se iznenada pojavljuju. A čovjek bolje vidi da je neka stvar pravedna nakon razmatranja mnogih čina, nego nakon razmatranja jednoga. – Treće, jer zakonodavci sude općenito, pa i o budućim stvarima, dok onaj što predsjeda nekom sudištu prosuđuje o sadašnjim stvarima, prema kojima može lako osjetiti ljubav, mržnju ili neki drugi poriv, pa se na taj način takav sud može izopačiti.

Stoga, budući da se oživljena pravednost u sucu ne susreće u mnogima, i budući da se ona može izobličiti, bilo je neophodno, ondje gdje je to bilo moguće, zakonom urediti što valja činiti a veoma malo stvari ostaviti prosudbi ljudi.

3. Neke pojedinačne slučajeve, koje zakon ne može obuhvatiti, »neophodno je prepustiti sucima«, kako na onom mjestu[5] kaže Filozof, primjerice kad valja utvrditi »da li se neki čin dogodio ili se nije dogodio«, i tako dalje.

3 C. 1 n. 13 (Bk 1253a 31).
4 C. 1 n. 7 (Bk 1354a 31).
5 C. 1 n. 8 (Bk 1354b 13): S. Th., lect. 12.

Članak 2

Da li svaki pozitivni ljudski zakon proizlazi iz prirodnog zakona?

Sent. 3 d. 37 a. 3; 4 d. 15 q. 3 a. 1 q.ª4; a. 2 q.ª1; *Cont. Gent.* 3. 123; *Ethic.* 5 lect. 12

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da svaki pozitivni ljudski zakon ne proizlazi iz prirodnog zakona. Naime:

1. Filozof u V knjizi *Etike*[1] kaže da je »zakonski opravdana ona stvar koja u početku može biti na jedan ili na drugi način«. No kod stvari što proizlaze iz prirodnog zakona ne postoji ta mogućnost postojanja na ovaj ili onaj način. Dakle, stvari određene ljudskim zakonima ne proizlaze sve iz prirodnog zakona.

2. Osim toga: pozitivno se pravo po diobi suprotstavlja prirodnom pravu, kako kaže Izidor u knjizi *Etimologija*[2] i Filozof u V knjizi *Etike*[3]. A ono što proizlazi iz sveopćih počela prirodnog zakona poput zaključaka pripada zakonu prirode, kao što smo vidjeli u prethodnom pitanju (p. 94 čl. 4). Dakle, odredbe ljudskog zakona ne proizlaze iz prirodnog zakona.

3. Još nešto: prirodni je zakon jedan kod svih ljudi. Filozof, naime, u V knjizi *Etike* (nav. mj. bilj. 3) tvrdi da je »prirodno pravo ono koje posvuda ima istu snagu«. Kad bi, dakle, ljudski zakoni proizlazili iz prirodnog zakona, slijedilo bi da i oni moraju biti istovjetni kod svih naroda. A to je očigledna laž.

4. Napokon: sve što proizlazi iz prirodnog zakona ima uvijek jedan razlog. Naprotiv, po *Digestovim*[4] riječima, »ne možemo pronaći pravi razlog za sve stvari što su ih poglavari proglasili zakonom«. Dakle, ne proizlaze svi ljudski zakoni iz prirodnog zakona.

1 C. 7 n. 1 (Bk 1134b 20): S. Th., lect. 12.
2 L. 5 c. 4: PL 82, 199.
3 C. 7 n. 1 (Bk 1134b 18): S. Th., lect. 12.
4 *Dig.* l. 1 tit. 3 leg. 20 »Non omnium«.

ALI PROTIV iznesenih razloga Tulije Ciceron je u *Retorici* (l. 2 c. 53) napisao: »Strah i svetost zakona potvrdili su ono što je proizašlo iz prirode i što je iskustvom potvrđeno«.

ODGOVARAM: Augustin u I knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[5] kaže: »Jednu nepravednu uredbu ne smijemo smatrati zakonom«. Stoga jedna uredba ima zakonsku snagu samo ako je pravedna. A u ljudskim postupcima jedna se stvar smatra pravednom kad njome upravlja pravilo razuma. No prvo je pravilo razuma (norma rationis) prirodni zakon, kako smo već vidjeli (p. 91 čl. 2 odg. na 2. razlog). Stoga jedan ljudski pozitivni zakon ima narav zakona samo ako proizlazi iz prirodnog zakona. A ako je u nekoj stvari u raskoraku s prirodnim zakonom, tada više nije zakon, nego izopačenost zakona.

Valja, međutim, primijetiti da jedan propis može proizići iz prirodnog zakona na dva načina: prvo, kao zaključak iz počela; drugo, kao neko određenje nekih općenitih stvari (aliquorum communium). Prvi je način sličan izvođenju dokaznih zaključaka na znanstvenom području. Drugi je pak sličan određenju općih ustrojstava (formae communes) s posebnim ustrojstvima na području umijeća. Primjerice, kad jedan zidar primjenjuje opće ustrojstvo kuće određenom ustrojstvu ove ili one kuće. Dakle, neki propisi proizlaze iz sveopćih počela prirodnog zakona kao zaključci, kao što, primjerice, zapovijed »Ne ubij« može proizići iz počela da se »Nikomu ne smije činiti zlo«. Drugi pak propisi proizlaze iz prirodnog zakona kao određenja. Prirodni zakon, primjerice, određuje da onaj tko griješi bude kažnjen. No odrediti kojom će kaznom biti kažnjen zadaća je prirodnog zakona.

A u ljudskom pozitivnom zakonu nalazi se i jedna i druga stvar. No propisi prvoga načina ne nalaze se u tom zakonu samo kao pozitivni propisi, nego zadržavaju izvjesnu snagu prirodnog zakona. Propisi pak drugoga načina imaju snagu samo iz ljudskog zakona.

Odgovaram na razloge: 1. Filozof govori o propisima što su donijeti kao određenja ili pojedinačne razrade zapovijedi prirodnog zakona.

5 C. 5: PL 32, 1227.

2. Razlog vrijedi samo za zapovijedi koje kao zaključci proizlaze iz prirodnog zakona.

3. Opća se načela prirodnog zakona ne mogu na isti način primijeniti na sve ljude zbog mnogovrsnosti ljudskih stvari. Stoga je pozitivni zakon kod različitih naroda različit.

4. One se *Digestove* riječi odnose na odredbe što ih poglavari donose o pojedinačnim određenjima prirodnog zakona, prema kojima se sud stručnjaka i mudrih ljudi odnosi kao prema načelima, iz kojih oni odmah uočavaju koja je najbolja odluka u pojedinačnim slučajevima. Stoga Filozof u VI knjizi *Etike*[6] govori da u tim slučajevima »valja prionuti uz nedokazive iskaze i mišljenja stručnjaka, starješina i mudrih ljudi ništa manje nego uz dokazivanje (demonstratio)«.

Članak 3

Da li je Izidor prikladno opisao kakvoću pozitivnog zakona?

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da Izidor nije prikladno opisao kakvoću pozitivnog zakona kad je rekao:[1] »Zakon će biti čestit, pravedan, moguć prema prirodi i običajima zemlje, u srazmjeru s mjestom i vremenom, neophodan, koristan; a bit će i jasan i odstranit će svaku prijevaru što je nejasnoća može prikriti; neće biti napisan zbog nekog osobnog probitka, nego zbog zajedničkog probitka građana«. Naime:

1. U jednom prethodnom[2] tekstu Izidor je opisao kakvoću zakona postavivši ova tri uvjeta: »Zakon će biti ono što je utvrdio razum u skladu s vjerom, u svrhu povećanja stege i u svrhu uspješnosti javnog dobra«. Dakle, uvjeti što ih on poslije dodaje, sasvim su suvišni.

2. Osim toga: Tulije Ciceron u I knjizi *O dužnostima* kaže da je pravednost dio čestitosti. Dakle, pošto je rekao da je zakon »čestit«, suvišno je dodavati da je i »pravedan«.

6 C. 11 n. 6 (Bk 1143b 11): S. Th., lect. 9

1 *Etymol.* l. 5 c. 21: PL 82, 203.
2 C. 3: PL 82, 199.

3. K tome: prema Izidorovim riječima[3], pisani se zakon suprotstavlja običajima. Nije, dakle, potrebno u odredbi zakona tvrditi da zakon ima biti »u skladu s običajima zemlje«.

4. Napokon: jedna stvar može biti nužna na dva načina. Nužna u bezuvjetnom smislu, kad ne postoji mogućnost da bude drukčija. Ta pak nužnost izmiče ljudskom sudu. Stoga takva nužnost ne može pripadati ljudskom zakonu. No neka stvar može biti nužna zbog svrhe, pa se takva nužnost podudara s probitkom. Dakle, suvišno je označavati jednu i drugu stvar riječima »nužna« ili »korisna«.

ALI PROTIV iznesenih razloga stoji mjerodavni Izidorov tekst (nav. mj. bilj. 1).

ODGOVARAM: Oblik svake stvari koja je usmjerena prema svrsi neophodno mora biti srazmjeran sa samom svrhom. Primjerice, oblik je pile takav da posluži za rezanje, kako čitamo u II knjizi *Fizike*[4]. Stoga je potrebno da i svaka ispravna i izmjerena stvar ima svoj oblik u skladu sa svojim pravilom ili mjerom. A ljudski zakon sadrži obje te stvari: on je sredstvo usmjereno prema svrsi; on je i pravilo ili mjera koju određuje ili mjeri jedna viša mjera. A ova je opet dvostruka, to jest božanski i prirodni zakon, a o kojima smo već govorili (čl. 2; p. 93 čl. 3). A svrha je ljudskog zakona dobro što koristi čovjeku, kako primjećuje *Digest*[5]. Zbog toga Izidor među uvjete zakona ubraja prije svega ove tri stvari: da bude »u skladu s vjerom«, to jest suobličen s božanskim zakonom; da služi »za povećanje stege«, budući da je suobličen s prirodnim zakonom; da bude »na korist javnog dobra«, budući da je prilagođen ljudskoj koristi.

Svi ostali uvjeti, što će ih Izidor kasnije iznijeti, svode se na ova tri. Naime, »čestitost« se odnosi na podudarnost s vjerom. – A rečenica »pravedan, moguć prema prirodi i običajima zemlje, u skladu s mjestom i vremenom« pobliže određuje njegovu zadaću prema stezi. Naime, stegu promatramo ponajprije u odnosu na poredak razuma što ga označuje pridjev »pravedan«. Drugo, zakon ima biti usmje-

3 *Etymol.* l. 2 c. 10: PL 82, 131; cf. nt. 13.
4 C. 9 n. 2 (Bk 200a 10): S. Th., lect. 5.
5. *Dig.* l. 1 tit. 3 leg. 25 »Nulla iuris«.

ren prema sposobnosti djelatnika. Naime, stega ima biti srazmjerna sa svakim čovjekom, prema njegovim mogućnostima, bilo u pogledu naravi (naime, ne možemo naređivati iste stvari djeci i odraslim ljudima), bilo u pogledu ljudskih običaja: naime, jedan čovjek ne može živjeti kao osamljenik usred društva, a da se ne prilagodi običajima drugih ljudi. Treće, zakon ima voditi računa o nužnim okolnostima, pa se stoga i kaže »u skladu s mjestom i vremenom«. — Izrazi što slijede, to jest »potreban, koristan« itd., odnose se na to da koristi dobru ljudi (salus), pa stoga potreba označava uklanjanje zla, korisnost označava postizanje dobra, a jasnoća isključuje svaku štetu koja bi mogla nastati iz samoga zakona. — A budući da je zakon, kako smo prije kazali (p. 90 čl. 2), usmjeren na zajedničko dobro, to ćemo osvijetliti u posljednjem dijelu ove rasprave.

Time smo također odgovorili na RAZLOGE.

Članak 4

Da li je prihvatljiva Izidorova razdioba ljudskih zakona?

Ethic. 5 lect. 12

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da razdioba ljudskih zakona, odnosno ljudskoga prava, što ju je predložio Izidor[1], nije prihvatljiva. Naime:

1. Izidor uključuje u to pravo i »pravo naroda« koje se, kako on govori[2], naziva tako jer ga »upotrebljavaju gotovo svi narodi«. No, kako on sâm govori[3], »pravo zajedničko svim narodima prirodno je pravo«. Dakle, pravo naroda nije dio pozitivnog ljudskog prava, nego radije prirodnog prava.

2. Osim toga: propisi providjeni istom snagom ne razlikuju se formalno nego samo materijalno. A »zakoni, plebisciti, odluke senata« i druge slične uredbe imaju istu snagu.[4] Dakle, one se razlikuju samo materijalno. No takvu podjelu ne valja uzeti u obzir u znanostima, budući da bi se mo-

1 *Etymol.* l. 5 c. 4: PL 82, 199.
2 Ibid. c. 6: PL 82, 200.
3 L. c. nt. 17.
4 Ibid. c. 9: PL 82, 200.

glo nastaviti u beskonačnost. Dakle, ta razdioba ljudskih zakona nije prihvatljiva.

3. K tome: u jednoj državi postoje vladari, svećenici i vojnici, ali ima i drugih službi. Dakle, kao što postoji[5] »vojno pravo« i »javno pravo«, koje se odnosi na svećenike i činovnike, isto tako imaju postojati i druga prava koja se odnose na ostale službe društvenog života (civitatis).

4. Napokon: prigodne ili nuzgredne uzroke ne treba uzimati u obzir. A za jedan je zakon sasvim sporedno da li ga je donio ovaj ili onaj čovjek. Dakle, nije opravdano dijeliti[6] zakone po imenima zakonodavaca i nazivati ih »Kornelijevi zakoni«, »Falcidijevi zakoni« itd.

ALI PROTIV iznesenih razloga dovoljan je mjerodavni Izidorov tekst (nav. mj. bilj. 1).

ODGOVARAM: Razdioba je neke stvari prava onda kad polazi od onoga što je sadržano u njezinoj bîti (in eius ratione). Bît je živoga bića, primjerice, duša koja može biti obdarena ili neobdarena razumom. Stoga se živo biće u pravom smislu i formalno dijeli na razumno živo biće i nerazumno živo biće, a ne na bijelo živo biće ili crno živo biće, što uopće ne spada na njegovu bît. A bitni su elementi ljudskog zakona mnogostruki, pa se on može dijeliti na vlastiti način i formalno polazeći od svakoga od njih. Ponajprije, bitno je za ljudski zakon da proizlazi iz prirodnog zakona, prema već iznesenim tumačenjima (čl. 2). I na osnovi toga pozitivno se pravo dijeli na »pravo naroda« (ius gentium) i »građansko pravo« (ius civile), ako pred očima imamo dva načina proizlaženja iz prirodnog zakona, o čemu je već bilo riječi (čl. 2). Naime, na pravo naroda spadaju stvari koje proizlaze iz prirodnog zakona kao zaključci iz počela, primjerice pravednost u kupoprodajnim ugovorima i drugim sličnim stvarima, bez kojih nije moguć ljudski suživot. A to je pravo prirodnog zakona, budući da je čovjek po naravi društveno biće (animal sociale), kako tumači Aristotel u I knjizi *Politike*[7]. Stvari, naprotiv, što proizlaze iz prirodnog zakona kao pojedinačna određenja, spadaju na gra-

5 Ibid. c. 7. 8: PL 82, 200.
6 Ibid. c. 15: PL 82, 201.
7 C. 1 n. 9 (Bk 125a 2): S. Th., lect. 1.

đansko pravo, koje se na najprikladniji način određuje za svaku državu.

Drugo, za ljudski je zakon bitno da bude usmjeren prema zajedničkom dobru države. I u tom se smislu zakon može dijeliti prema različitosti onih koji su na poseban način zaduženi za zajedničko dobro, a to su: svećenici koji se mole Bogu za narod, vladari koji narodom upravljaju i vojnici koji dobro naroda brane oružjem. Stoga tim vrstama ljudi odgovaraju i posebni zakoni.

Treće, bitno je za ljudski zakon da ga donese onaj koji upravlja državom, kako smo već prije kazali (p. 90 čl. 3). I na osnovi toga ljudski se zakoni dijele prema različitim oblicima vladavine. Prva je, prema Filozofu u III knjizi *Politike*[8], monarhija (regnum) koja postoji onda kad državom upravlja pojedinac; u tom slučaju imamo »vladarske uredbe« (constitutiones principum). Druga je vladavina aristokratskog tipa, to jest kad vlast drže velikaši; u tom slučaju imamo »odgovore mudraca« (responsa prudentum) i »odluke senata« (senatusconsulta). Dalji oblik vladavine je oligarhija, to jest kad vlast drži mali broj bogatih i moćnih ljudi; u tom se slučaju govori o »pretorskom pravu« (ius praetorium) koje se također naziva »počasnim« (honorarium). Postoji zatim oblik vladavine kad vlada cijeli narod, i taj se naziva demokracija; u tom se slučaju radi o »odlukama naroda« (plebiscita). Postoji, međutim, i tiranski oblik vladavine koji je sasvim izopačen; po njemu se, stoga, ne naziva nijedan zakon. Postoji, napokon, vladavina složena od svih prethodnih oblika, i to je najbolja vladavina; i po njoj se određuje zakon »što ga poglavari donose u sporazumu s narodom«, kako govori Izidor.[9]

Četvrto, na bît ljudskog zakona spada upravljanje ljudskim djelovanjima. I na osnovi toga zakoni se dijele prema predmetu o kojem rade, a nazivaju se često po onima što su ih donijeli. Tako imamo »Julijanski zakon o preljubima«, »Kornelijev zakon o plaćenim ubojicama« itd., ne zbog njihovih donosilaca, nego zbog predmeta o kojima raspravljaju.

8 C. 5 n. 2. 4 (Bk 1279a 32): b 4) S. Th., lect. 6.
9 *Etymol.* l. 5 c. 10: PL 82, 200; l. 2 c. 10: PL 82, 130.

Odgovaram na razloge: 1. Pravo je naroda na neki način prirođeno čovjeku kao razumnom biću, jer ono proizlazi iz prirodnog zakona kao neposredni zaključak iz počela. Stoga su ljudi lako postigli suglasnost o tom pravu. Ono se ipak razlikuje od prirodnog zakona, posebice time što je zajedničko svim živim bićima.

2-4. Na ostale smo RAZLOGE već odgovorili (u »c«).

PITANJE 96
(S. th. I-II)

O MOĆI LJUDSKOG ZAKONA

Sada ćemo raspravljati o moći ljudskog zakona (usp. p. 95 uvod).

U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na šest pitanja:

1. Da li ljudski zakon treba donositi za opće slučajeve?
2. Da li je zadaća ljudskog zakona obuzdavati sve poroke?
3. Da li je zadaća ljudskog zakona usmjeravati čine svih kreposti?
4. Da li ljudski zakon obvezuje čovjeka u savjesti?
5. Da li su svi ljudi podložni ljudskom zakonu?
6. Da li je onima koji su podložni zakonu dopušteno postupati mimo slova zakona?

Članak 1

Da li ljudski zakon treba donositi više za opće nego za pojedinačne slučajeve?

Ethic. 5 lect. 16

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da ljudski zakon ne treba donositi za opće, nego više za pojedinačne slučajeve.

Naime:

1. Filozof u V knjizi *Etike*[1] kaže da se »zakonski poredak proteže na sve pojedinačne slučajeve što ih zakon razmatra, kao i na presude sudaca«, koje su također pojedinačne, jer se bave pojedinačnim činima. Dakle, zakon ne treba donositi samo za opće, nego i za pojedinačne slučajeve.

1 C. 7 n. 1 (Bk 1134b 23): S. Th., lect. 12.

2. Osim toga: zakon je, kako smo rekli (p. 90 čl. 1. 2), donesen da upravlja ljudskim činima. A ljudski su čini pojedinačne radnje. Dakle, ljudski se zakoni ne smiju donositi za opće, nego prije za pojedinačne slučajeve.

3. Još nešto: zakon je pravilo i mjera ljudskih čina, kako smo rastumačili ranije (ondje). A po Aristotelovim riječima u X knjizi *Metafizike*[2] mjera ima biti sasvim pouzdana. No budući da u ljudskim činima ne može biti ništa sasvim pouzdano tako da ne bi bilo iznimaka u pojedinačnim slučajevima, čini se da je neophodno zakone donositi, ne za opće, nego za pojedinačne slučajeve.

ALI PROTIV navedenih razloga *Digest*[3] kaže da se »zakoni imaju donositi u odnosu prema onim stvarima što se češće događaju, a ne prema onima što se mogu dogoditi možda samo jednom«.

ODGOVARAM: Sve što postoji kao sredstvo usmjereno prema nekoj svrsi, ima biti sumjerno s tom svrhom. A svrha je zakona zajedničko dobro, jer — kako kaže Izidor u knjizi *Etimologija*[4] — »zakon nije napisan zbog neke osobne koristi, nego zbog zajedničkog dobra građana«. Stoga ljudski zakoni imaju biti sumjerni sa zajedničkim dobrom. No zajedničko je dobro mnogostruko. Dakle, zakon mora sagledavati različitost osoba, različite djelatnosti i različita vremena. Naime, općinstvo se jedne države sastoji od mnogo osoba, a njezino se dobro promiče različitim djelatnostima; i ona se ne osniva da bi kratkotrajno postojala, nego da bi trajala sve vrijeme uzastopnim slijedom građana, kako kaže Augustin u XXII knjizi *O Državi Božjoj*.[5]

O d g o v a r a m n a r a z l o g e: 1. Filozof u V knjizi *Etike* (nav. mj. bilj. 1) dijeli zakonsko ili pozitivno pravo na tri dijela. Postoje, naime, uredbe koje su bez sumnje donesene za opće slučajeve. To su opći zakoni. S tim u vezi on tvrdi da je »zakonsko ono što je u početku neodređeno da postoji na ovaj ili onaj način; no kad je jedanput zakonski utvrđeno, nije više neodređeno«; primjerice, uredba da robovi mogu biti otkupljeni uz plaćanje određene cijene.

2 L. 9 c. 1 n. 9 (Bk 1053a 1): S. Th., lect. 2.
3 *Dig.* l. 1 tit. 3 leg. 3. 4.
4 L. 2 c. 10: PL 82, 131; l. 5 c. 21: PL 82, 203.
5 C. 6: PL 41, 759.

— No postoje i druge uredbe, koje su opće pod jednim vidom, a pojedinačne pod drugim. Takve su »povlastice« koje su kao neki »privatni zakoni«, jer se odnose na određene osobe, a ipak se njihova moć proteže na mnoštvo poslova. I na njih misli Aristotel kad piše: »Postoje još i one stvari koje zakon uređuje u pojedinačnim slučajevima«. — Postoje, nadalje, uredbe koje se nazivaju zakonskima, ne zato što bi one bile zakoni, nego zato što primjenjuju opće zakone na pojedinačne slučajeve, kao što su presude, koje se smatraju kao pravne uredbe (pro iure habentur). Stoga Aristotel dodaje: »i sudske presude«.

2. Ono što je određeno da upravlja, ima upravljati mnogim stvarima. Filozof, naime, u X knjizi *Metafizike*[6] tvrdi da se ono što pripada jednom određenom rodu mora mjeriti jednom stvari koja je prva u tom rodu. Naime, kad bi bilo toliko pravila ili mjera koliko i stvari koje valja mjeriti ili njima upravljati, prestala bi korisnost pravila ili mjera, koja se sastoji u tome da više stvari možemo prosuđivati po jednoj samoj stvari. I stoga zakon ne bi bio koristan, kad bi se ograničio samo na jedan pojedinačni čin. Naime, da bi se mogli upravljati pojedinačni čini, postoje pojedinačne zapovijedi mudrih ljudi, no zakon je »opća zapovijed«, kako smo već rastumačili (p. 92 čl. 2 odg. na 1. razlog).

3. Filozof u I knjizi *Etike*[7] kaže da »ne treba u svim stvarima tražiti istu pouzdanost«. Stoga je u nenužnim stvarima, kao što su prirodne pojave ili ljudske stvari, dovoljna pouzdanost da je neka stvar istinita u većini slučajeva, premda u pojedinačnim slučajevima postoje iznimke.

6 L. 9 c. 1 n. 7 (Bk 1052b 18): S. Th., l. 10 lect. 2.
7 C. 3 n. 1 (Bk 1094b 13): S. Th., lect. 3.

Članak 2

Da li je zadaća ljudskog zakona obuzdavati sve poroke?

Gore q. 91. a. 4; q. 93 a. 3 ad 3; dolje a 3 ad 1; q. 98 a. 1; 2-2 q. 69 a. 2 ad 1; q. 77 a. 1 ad 1; q. 78 a. 1 ad 3; *In Iob* 11 lect. 1; *De malo* q. 13 a. 4 ad 6; *Quodl.* 2 q. 5 a. 2 ad 1. 2; *In Ps. 18*

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je zadaća ljudskog zakona obuzdavati sve poroke. Naime:

1. Izidor u knjizi *Etimologija*[1] kaže da su »zakoni doneseni da strahom obuzdavaju drskost«. A to obuzdavanje ne bi bilo dovoljno, kad zakon ne bi obuzdavao sva zla. Dakle, ljudski zakon mora obuzdavati sva zla.

2. Osim toga: zakonodavčeva je namjera građane učiniti kreposnima. No čovjek ne može biti krepostan, ako se ne uzdržava od svih poroka. Dakle, zadaća je ljudskog zakona obuzdavati sve poroke.

3. Zatim: ljudski zakon proizlazi iz prirodnog zakona, kao što smo vidjeli u prethodnom pitanju (95 čl. 2). A svi su poroci u suprotnosti s prirodnim zakonom. Dakle, ljudski zakon mora obuzdavati sve poroke.

ALI PROTIV navedenih razloga Augustin u I knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[2] kaže: »Čini mi se da zakon, koji je napisan sa svrhom da upravlja narodom, punim pravom dopušta one stvari koje će božanska providnost kazniti«. A božanska providnost kažnjava samo poroke. Dakle, zakon ispravno postupa kad dopušta i kad ne obuzdava neke poroke.

ODGOVARAM: Već smo kazali (p. 90 čl. 1. 2) da je zakon donesen da bude pravilo ili mjera ljudskih čina. A mjera mora pripadati istoj vrsti kao i stvar što se njome mjeri, kako se govori u X knjizi *Metafizike*[3]. Različite se, naime, stvari mjere različitim mjerama. Stoga je potrebno da i zakoni budu prilagođeni načinu života ljudi, jer — kako kaže Izidor[4] — zakon mora biti »moguć obzirom na narav i ob-

1 L. 5 c. 20: PL 82, 202.
2 C. 5: PL 32, 1228.
3 L. 9 c. 1 n. 13 (Bk 1053a 24): S. Th., l. 10 lect. 2.
4 *Etymol.* l. 2 c. 10: PL 82, 131; l. 5 c. 21: PL 82, 203.

zirom na običaje zemlje«. A moć ili sposobnost djelovanja proizlazi iz unutarnje navike ili rasposloživosti, budući da jedna te ista stvar nije jednako moguća čovjeku koji ima kreposnu naviku i čovjeku koji je nema, kao što neka stvar nije jednako moguća djetetu i odraslu čovjeku. To je razlog što se ne donosi isti zakon za djecu i odrasle, budući da se djeci dopuštaju mnoge stvari koje zakon kod odraslih kažnjava ili ih prekorava. Na isti se način ljudima, koji nisu usavršeni u kreposti, dopuštaju mnoge stvari koje se ne bi dopuštale kreposnim ljudima.

Ljudski se, međutim, zakon donosi za mnoštvo ljudi, od kojih najveći dio sačinjavaju oni koji nisu usavršeni u kreposnom životu. To je razlog što ljudski zakon ne zabranjuje sve poroke od kojih se kreposni ljudi uzdržavaju, nego samo one najglavnije od kojih se najveći dio ljudi može uzdržavati, a posebice od onih koji su pogubni za druge, pa ako oni ne bi bili zabranjeni, ljudsko društvo ne bi moglo opstati; primjerice ubojstva, krađe i njima slični poroci.

Odgovaram na razloge: 1. Drskost, čini se, valja smatrati grubim nasrtajem na druge ljude. Stoga ona poglavito pripada onim grijesima kojima se bližnjemu nanosi nepravda, a te kažnjava ljudski zakon, kako smo već kazali (u »c«).

2. Nakana je ljudskog zakona privesti ljude kreposnu životu, ali ne najednom, već postupno. Stoga taj zakon ne nameće mnoštvu nesavršenih ljudi odmah na početku one stvari koje su već pridržane kreposnim ljudima, primjerice uzdržavanje od svakoga zla. Inače bi ta nesavršena masa, nesposobna podnijeti takav zakon, upala u veća zla. Čitamo, naime, u *Knjizi mudrih izreka* (30, 33): »Kad se nos previše pritišće, poteče krv«. A u *Matejevu evanđelju* (9, 17) čitamo da će »novo vino«, to jest zapovijedi savršenog života, »ako se stavlja u stare mjehove«, to jest u nesavršene ljude, »provaliti mjehove pa će se vino proliti«. To znači da će zapovijedi biti prekršene, a ljudi će upasti u još veća zla.

3. Prirodni je zakon sudjelovanje na vječnom zakonu u nama. A ljudski zakon ne može doseći savršenstvo vječnog zakona. Naime, Augustin u I knjizi *O slobodnom rasuđivanju* (nav. mj. bilj. 2) tvrdi: »Zakon što se donosi da upravlja državama, dopušta i ostavlja mnoge stvari nekažnjeni-

ma, koje će božanska providnost kazniti«. No zbog toga što nije kadar učiniti sve, ne smije mu se predbacivati zbog onoga što čini«. Stoga ljudski zakon ne može zabraniti sve što zabranjuje prirodni zakon.

Članak 3

Da li je zadaća ljudskog zakona usmjeravati čine svih kreposti?

Dolje q. 100 a. 2; *Ethic.* 5 lect. 2

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nije zadaća ljudskog zakona usmjeravati čine svih kreposti. Naime:

1. Kreposni se čini suprotstavljaju porocima. No ljudski zakon, kako smo već vidjeli (čl. 2), ne zabranjuje sve poroke. Dakle, ljudski zakon također ne usmjerava ni čine svih kreposti.

2. Osim toga: kreposni čin proizlazi iz kreposti. No, ako je krepost svrha zakona, onda ne može pod zakon potpadati sve što proizlazi iz kreposti. Dakle, ljudski zakon ne može usmjeravati čine svih kreposti.

3. K tome: zakon je, kako smo već rekli (p. 90 čl. 2), usmjeren prema zajedničkom dobru. No neki kreposni čini nisu usmjereni prema zajedničkom dobru, nego prema osobnom dobru. Dakle, zakon ne može naređivati činima svih kreposti.

ALI PROTIV iznesenih razloga Filozof u V knjizi *Etike*[1] kaže: »Zakon naređuje da se čine djela hrabrog, umjerenog i krotkog čovjeka; isto tako donosi smjernice u pogledu ostalih kreposti i poroka, naređujući prve, a izbjegavajući druge«.

ODGOVARAM: Rekli smo[2] da se različite vrste kreposti razlikuju po predmetima. A svi se predmeti neke kreposti mogu odnositi na privatno dobro jedne osobe ili na zajedničko dobro društva. Netko, primjerice, može činiti dobra djela ili zbog obrane domovine ili zbog obrane prava svoga prijatelja. A zakon je, kao što smo kazali (p. 90 čl. 2),

1 C. 1 n. 14 (Bk 1129b 19): S. Th., lect. 2.
2 Q. 54 a. 2; q 60 a. 1; q. 62 a. 2.

usmjeren prema zajedničkom dobru. Stoga ne postoji neka krepost čije čine zakon ne bi mogao usmjeravati. Ipak, ljudski zakon ne naređuje sve čine svih kreposti, nego samo one koji se mogu usmjeriti prema zajedničkom dobru, bilo na izravni način, kao što su oni koje valja odmah izvršiti u svrhu zajedničkog dobra, bilo na neizravan način, kao kada zakonodavac daje smjernice prikladne da se pospješi zdrav odgoj, koji će pripremiti građane da očuvaju zajedničko dobro pravednosti i mira.

Odgovaram na razloge: 1. Ljudski zakon svojim zapovijedima ne zabranjuje sve poročne čine, kao što ne naređuje ni sve kreposne čine. Ipak, kao što zabranjuje neke čine pojedinih poroka, isto tako naređuje neke čine pojedinih kreposti.

2. Neki se čin može pripisati kreposti na dva načina. Prvo, time što čovjek čini kreposna djela; u tom je smislu postupati pravedno čin pravednosti, a izvršavati hrabra djela čin jakosti. U tom također smislu zakon može naređivati kreposne čine. – Drugo, neki se čin može nazvati kreposnim time što čovjek čini kreposna djela na način kako ih čini upravo kreposni čovjek. A takav čin uvijek proizlazi iz kreposti i ne potpada pod zakonsku zapovijed, nego je svrha koju je zakonodavac namjeravao.

3. Ne postoji neka krepost čiji se čini, izravno ili neizravno, ne bi mogli usmjeriti prema zajedničkom dobru, o čemu smo već govorili (u »c«).

Članak 4

Da li ljudski zakon obvezuje čovjeka u savjesti?

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da ljudski zakon ne obvezuje čovjeka u savjesti. Naime:

1. Niža vlast ne može donositi zakon oslanjajući se na sud više vlasti. A vlast je čovjeka koji donosi ljudski zakon niža od božanske vlasti. Dakle, ljudski zakon ne može donositi neku uredbu (legem) u odnosu na božanski sud, kao što je sud savjesti.

2. Osim toga: sud savjesti ponajviše zavisi od božanskih zapovijedi. No katkada ljudski zakoni dokidaju božanske

zapovijedi; po riječima *Matejeva evanđelja* (15, 6): »Ukidate zapovijed Božju zbog svoje predaje«. Dakle, ljudski zakon ne obavezuje u savjesti.

3. Još nešto: ljudski zakoni mogu često nanijeti uvredu i nepravdu ljudima, po *Izaijinim* riječima (10, 1 sl.): »Jao onima koji izdaju odredbe nepravedne, koji ispisuju propise tlačiteljske, koji uskraćuju pravdu ubogima i otimlju pravo sirotinji mog naroda«. A svakome je dopušteno oduprijeti se tlačenju i nasilju. Dakle, ljudski zakoni ne obvezuju čovjeka u savjesti.

ALI PROTIV iznesenih razloga *Prva Petrova poslanica* (2, 19) kaže: »Ako tko, jer je svjestan Boga (koji ovo traži), trpi nepravedno i strpljivo podnosi patnje, to je (Bogu) ugodno«.

ODGOVARAM: Ljudski pozitivni zakoni ili su pravedni ili su nepravedni. Ako su pravedni, primaju snagu od vječnoga zakona, iz kojega proizlaze, da obvežu čovjeka u savjesti; po riječima *Knjige mudrih izreka* (8, 15): »Po meni kraljevi kraljuju i velikaši dijele pravdu«. Zakoni, međutim, imaju biti pravedni od strane svrhe, budući da su usmjereni prema zajedničkom dobru; od strane zakonodavca, budući da zakon ne smije prelaziti moć onoga tko ga donosi; i od strane sadržaja (forma), budući da zakoni nameću obaveze ljudima u odnosu prema zajedničkom dobru po srazmjeru jednakosti. Naime, budući da je čovjek dio društva (pars multitudinis), svaki čovjek time što postoji i što posjeduje pripada društvu, kao što i svaki dio time što postoji pripada cjelini. Stoga i priroda žrtvuje dio da bi spasila cjelinu. U tom su smislu i ljudski zakoni, koji srazmjerno raspoređuju obaveze, pravedni te obvezuju čovjeka u savjesti, jer je tada riječ o pravednim zakonima.

Zakoni, međutim, mogu biti i nepravedni, i to na dva načina. Prvo, jer su u suprotnosti s ljudskim dobrom, to jest u suprotnosti su s netom navedena tri uvjeta: ili od strane svrhe, kao kada onaj koji zapovijeda nameće podložnicima nesnosne zakone, ne zbog zajedničkog dobra, nego zbog svoje gramzljivosti i osobne slave; ili od strane zakonodavca, kao kad netko donosi zakon preko onih moći koje ima; ili od strane sadržaja, kao kad se tereti u društvu raspoređuju na nejednak način, premda su usmjereni prema za-

jedničkom dobru. Takve su uredbe prije nasilje nego zakon, jer se — kako kaže Augustin u knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[1] — »ne čini da zakon može biti ono što je nepravedno«. Stoga takvi zakoni ne obvezuju u savjesti, osim ako se možda ne radi o tome da se izbjegnu sablazni ili nemiri, pa je čovjek u tom slučaju dužan žrtvovati vlastito pravo, po riječima *Matejeva evanđelja* (4, 40—41): »Ako te tko prisili da ideš s njim jednu milju, hajde dvije; a tko bi te htio tužiti da se domogne tvoje košulje, podaj mu i ogrtač«.

Drugo, zakoni mogu biti nepravedni i time što su u suprotnosti s božanskim dobrom, poput tiranskih zakona koji navode na idolopoklonstvo ili na nešto drugo što se protivi božanskom zakonu. Takve zakone čovjek nipošto ne smije opsluživati, jer je u *Djelima apostolskim* (5, 29) napisano: »Treba se više pokoravati Bogu nego ljudima«.

Odgovaram na razloge: 1. Apostol u *Poslanici Rimljanima* (13, 1) kaže »da svaka ljudska vlast dolazi od Boga... Zato se onaj, koji se suprotstavlja vlasti«, u stvarima što pripadaju toj vlasti, »protivi odredbi Božjoj«. I u tom smislu postaje krivac u savjesti.

2. Razlog polazi od ljudskih zakona koji se suprotstavljaju zapovijedima Božjim. A dotle se ne može protezati njihova moć. Stoga se u tim slučajevima ne treba pokoravati ljudskim zakonima.

3. Razlog polazi od zakona koji nameće podložnicima nepravedni teret, a dotle se također ne proteže ona vlast koju daje Bog. Stoga ni u tim slučajevima čovjek nije obavezan pokoravati se zakonu, ako mu se može bez sablazni i veće štete oprijeti.

Članak 5

Da li su svi ljudi podložni ljudskom zakonu?

In Rom. 13 lect. 1

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nisu svi ljudi podložni ljudskom zakonu. Naime:

1 L. 1 c. 5: PL 32, 1227.

1. Zakonu su podložni samo oni za koje je zakon donesen. A Pavao u *Prvoj poslanici Timoteju* (1, 9) tvrdi da »zakon nije donesen za pravednika«. Dakle, pravednici nisu podložni ljudskom zakonu.

2. Osim toga: papa Urban kaže (a njegove se riječi nalaze u *Dekretu* 19 p. 2): »Nema razloga primoravati na javni zakon onoga kojim upravlja neki privatni zakon«. A svim duhovnim ljudima, kao sinovima Božjim, upravlja privatni zakon Duha Svetoga, prema Pavlovim riječima iz *Poslanice Rimljanima* (8, 14): »Svi su oni koje vodi Božji Duh sinovi Božji«. Dakle, nisu svi ljudi podložni ljudskom zakonu.

3. Zatim: u *Digestu*[1] se kaže da je »vladar izuzet od zakona«. A tko je izuzet od zakona, nije mu podložan. Dakle, nisu svi ljudi podložni ljudskom zakonu.

ALI PROTIV iznesenih razloga Apostol u *Poslanici Rimljanima* (13, 1) opominje: »Neka se svatko pokorava višim vlastima«. No čini se da se ne može pokoravati vlasti onaj koji nije podložan zakonu što ga je ta vlast donijela. Dakle, svi se ljudi imaju pokoravati ljudskom zakonu.

ODGOVARAM: Zakon u svom pojmu (de sui ratione) uključuje dvije stvari, kao što smo rekli ranije (p. 90 čl. 1. 2; čl. 3 odg. na 2. razlog): prvo, zakon je pravilo ljudskih čina; drugo, zakon ima moć prinude. Dakle, čovjek može biti podložan zakonu na dva načina. Prvo, kao pojedinac kojim upravlja pravilo zakona. I u tom su smislu zakonu podložni svi oni koji se pokoravaju vlasti što je zakon donijela. A da netko ne bude podložan vlasti može se dogoditi na dva načina. Prvo, jer može biti posve izvan njezina domašaja. Stoga onaj tko pripada jednomu gradu ili jednom kraljevstvu, nije podložan zakonima što su ih donijele vlasti drugoga grada ili kraljevstva, jer je izvan njihova domašaja. Drugo, jer se netko podlaže nekom višem zakonu. Ako je netko, primjerice, podložan prokonzulu, mora izvršavati njegovu zapovijed, ali ne u onim stvarima, u kojima mu izravno naređuje car. U tom, naime, slučaju nije obavezan izvršavati zapovijed potčinjenoga, budući da njime upravlja viša zapovijed. U tom se smislu može dogoditi da netko, tko je jednostavno podložan zakonu, u nekim mu

1 *Dig.* l. 1 tit. 3 leg. 31 »Principes legibus«.

stvarima ne bude podložan, budući da njime upravlja jedan viši zakon.

Drugo, netko može biti podložan zakonu kao onaj koji je prinuđen svom prinudnom uzroku. U tom pak smislu zakonu nisu podložni kreposni ljudi i pravednici, nego samo zli ljudi. Naime, sve što se nalazi pod prinudom i prisilom protivi se volji. A volja kod dobrih ljudi podudara se sa zakonom, s kojim se opet ne podudara volja zlih ljudi. U tom, dakle, smislu pod zakonom se ne nalaze dobri ljudi, nego samo zli.

Odgovaram na razloge: 1. Razlog vrijedi ako je riječ o prinudnom podlaganju zakonu. U tom smislu, naime, »zakon nije donesen zbog pravednika«, budući da su pravednici »sami sebi zakon«, kada »činom dokazuju ono što zakon, upisan u njihovim srcima, propisuje«, kako kaže Apostol u *Poslanici Rimljanima* (2, 14-15). Stoga zakon nad njima nema prinudnu moć, kao što je ima nad zlim ljudima.

2. Zakon Duha Svetoga viši je od svih zakona što ih je donio čovjek. To je razlog što su duhovne osobe, ukoliko ih vodi Duh Sveti, izuzete od zakona u stvarima, u kojima se on suprotstavlja vodstvu Duha Svetoga. Ipak u vodstvo Duha Svetoga spada podlaganje duhovnih osoba ljudskim zakonima, po riječima *Prve Petrove poslanice* (2, 13): »Pokoravajte se svakoj ljudskoj ustanovi zbog Gospodina«.

3. Vladar je izuzet od zakona u odnosu na prinudnu zakonsku moć. Naime, nitko ne može u pravom smislu izvršiti prinudu nad samim sobom, a s druge strane, zakon dobiva prinudnu moć samo od vladareve vlasti. Kaže se, dakle, da je vladar izuzet od zakona, jer ga nitko ne može osuditi ako radi protiv zakona. Tumačeći riječi *Psalma* (50, 6): »Protiv tebe sam jedino sagriješio« itd., Primjedba[2] tvrdi da »kralj nema nekog čovjeka koji bi prosuđivao njegove čine«. — Međutim, u odnosu na upravnu moć zakona, vladar se samovoljno podlaže zakonu, kako govori *Extra, de Constitutionibus,* poglavlje »Cum omnes«: »Tko god donosi pravnu uredbu za druge, mora je primijeniti na samoga sebe. Mjerodavni, naime, tekst mudraca[3] kaže: 'Pokoravaj

2 *Ordin.* Cassiodorus, *In Ps.* 50, 6: PL 70, 361.
3 Decius Ausonius, *Sent.*, Pittacus, vers. 5: PL 19, 876.

se zakonu što si ga sam donio'«. Uostalom, Gospodin sam prekorava one koji »govore a ne čine« i one »koji nameću teška bremena na druge, a oni ih sami ne žele pomaknuti niti prstom«, kako čitamo u *Matejevu evanđelju* (23, 3-4). Stoga u odnosu na Božji sud vladar nije izuzet od zakona što se tiče njegove upravne moći, nego je obavezan slijediti ga, ne prisilno, već dragovoljno. — Vladar je, nadalje, iznad zakona i u smislu što ga u slučaju potrebe može promijeniti ili od njega osloboditi, prema prilikama mjesta i vremena.

Članak 6

Da li je podložnicima dopušteno postupati mimo slova zakona?

2-2 q. 60 a. 5 ad 2. 3; q. 120 a. 1; q. 147 a. 4;
Sent. 3 d. 37 a. 4; 4 d. 15 q. 3 a. 2 q.ª1. 2; *Ethic.* 5. lect. 16

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da podložnicima nije dopušteno postupati mimo slova zakona. Naime:

1. Augustin u knjizi *O pravoj vjeri*[1] piše: »Premda ljudi imaju mogućnost raspravljati o vremenitim zakonima dok ih donose, ipak nemaju mogućnost suditi tim zakonima kad jednom budu doneseni i potvrđeni, nego im se samo mogu pokoravati«. A ako netko zanemaruje slovo zakona, govoreći da želi spasiti zakonodavčevu nakanu, čini se da sudi tom zakonu. Dakle, podložniku nije dopušteno prekršiti slovo zakona da bi ostao vjeran zakonodavčevoj nakani.

2. Osim toga: tumačiti zakon može samo onaj koji ima vlast donijeti ga. A podložnici nemaju vlast donositi zakone. Dakle, oni ne mogu tumačiti nakanu zakonodavca, nego moraju uvijek postupati po slovu zakona.

3. Zatim: svaki je mudrac kadar riječima protumačiti svoju nakanu. A zakonodavce treba smatrati mudrim ljudima, budući da Mudrost u *Knjizi mudrih izreka* (8, 15) govori: »Po meni kraljevi kraljuju i velikaši dijele pravdu«. Da-

1 C. 31: PL 34, 148.

kle, ne smije se donositi sud o zakonodavčevoj nakani drukčije nego samo na osnovi slova zakona.

ALI PROTIV iznesenih razloga Hilarije u IV knjizi *O Trojstvu*[2] kaže: »Smisao riječi valja pronalaziti u uzrocima što su te riječi potaknuli, budući da nije zbilja ona, koja ima biti podložna riječi, nego riječ zbilji«. Dakle, više valja obratiti pažnju na razlog (causa) koji nadahnjuje (movet) zakonodavca, nego na slovo zakona.

ODGOVARAM: Kao što smo već rekli (čl. 4), svi su zakoni usmjereni prema općem dobru (salus communis) ljudi, i pod vidom tog dobra stiču snagu i narav zakona; ukoliko se pak od njega udaljuju, nemaju više obvezatnu snagu. Stoga u *Digestu*[3] čitamo da »nijedna pravna uredba i nijedan smisao pravednosti ne trpi da one stvari, koje su spasonosno donesene za dobrobit ljudi, strožim tumačenjem budu okrenute protiv njihove dobrobiti«. A često se događa da ono, što se redovito smatra korisnim za opće dobro, u nekim slučajevima bude u najvišem stupnju škodljivo. A budući da zakonodavac ne može imati pred očima sve pojedinačne slučajeve, donosi zakon na osnovi onoga što se događa redovno, vodeći računa o općoj koristi. Ako se, stoga, pojavi neki slučaj kad će opsluživanje zakona biti štetno za opće dobro, tada ga ne treba opsluživati. Ako, primjerice, za vrijeme opsade grada bude donesen zakon kojim se naređuje zatvaranje gradskih vrata, onda ta uredba koristi zajedničkom dobru u većini slučajeva. No ako se dogodi da neprijatelji progone neke građane koji su kadri spasiti grad, bilo bi pogubno ne otvoriti im vrata. Stoga se vrata u tom slučaju imaju otvoriti protiv slova zakona kako bi se spasilo opće dobro, koje i zakonodavac ima pred očima.

Treba, međutim, primijetiti i ovo. Ako opsluživanje slova zakona ne predstavlja neposrednu opasnost, s kojom se valja odmah sučeliti, ne može svatko određivati što je korisno a što štetno za grad, nego je to zadaća onih koji naređuju i koji u tim slučajevima imaju ovlaštenje osloboditi od zakona. Ako je, naprotiv, pogibelj neposredna i nema

2 N. 14: PL 10, 107.
3 *Dig.* l. 1 tit. 3 leg. 25 »Nulla iuris«.

vremena za obraćanje višemu, sama potreba po sebi oslobađa od zakona, budući da potreba ne poznaje zakona.

Odgovaram na razloge: 1. Tko u slučaju potrebe postupa mimo slova zakona, ne sudi o samom zakonu, nego sudi o pojedinačnom slučaju, u kojemu vidi da slovo zakona ne treba poštivati.

2. Tko se drži zakonodavčeve nakane, ne prisvaja si uopće pravo tumačenja zakona, nego samo u onim slučajevima kada je očigledno, zbog opasnosti od štete, da je zakonodavac imao drugu nakanu. Ako, naime, postoji sumnja, čovjekova je dužnost postupiti po slovu zakona ili se obratiti višim poglavarima.

3. Nijedan čovjek nije toliko mudar da može predvidjeti sve pojedinačne slučajeve. Stoga nitko ne može uspješno svojim riječima izreći što se traži za ostvarenje zadanog cilja. Pa kad bi zakonodavac i mogao predvidjeti sve slučajeve, ne bi bilo potrebno da ih sve iznese kako bi se izbjegla pomutnja, nego zakon mora donijeti na osnovi onoga što se događa u većini slučajeva.

PITANJE 97
(S. th. I–II)

O PROMJENI ZAKONA

Sada ćemo raspravljati o promjeni zakona (usp. p. 95 uvod).

U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na četiri pitanja:

1. Da li je ljudski zakon promjenjiv?
2. Da li se ljudski zakon treba mijenjati uvijek kad se pojavi nešto bolje?
3. Da li se ljudski zakon može ukinuti nekim običajem; da li običaj može dobiti snagu zakona?
4. Da li se opsluživanje ljudskog zakona može promijeniti oprostom od strane viših vlasti?

Članak 1

Da li se ljudski zakon na neki način smije mijenjati?

Dolje q. 104 a. 3 ad 2; *In Gal.* 1 lect. 2; *Ethic.* 5 lect. 12

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se ljudski zakon nipošto ne smije mijenjati. Naime:

1. Ljudski zakon proizlazi, kako smo rekli (p. 95 čl. 2), iz prirodnog zakona. A prirodni je zakon nepromjenjiv. Dakle, i ljudski zakon treba biti nepromjenjiv.

2. Osim toga: Filozof u V knjizi *Etike*[1] uči da mjera mora biti u punom smislu nepromjenjiva. A ljudski je zakon, kako smo već kazali (p. 90 čl. 1. 2), mjera ljudskih čina. Dakle, ljudski zakon treba biti nepromjenjiv.

3. Nadalje: na bît zakona spada da bude pravedan i ispravan, kako smo već rekli (p. 95 čl. 2). A ono što je ispravno jednom, ispravno je uvijek. Dakle, ono što je zakon jednom, zakon ostaje uvijek.

1 C. 5 n. 14 (Bk 1133a 25): S. Th., lect. 9.

ALI PROTIV iznesenih razloga Augustin u I knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[2] tvrdi: »Jedan vremeniti zakon, premda je pravedan, može se vremenom opravdano mijenjati«.

ODGOVARAM: Ljudski je zakon, kako smo ranije rekli (p. 91 čl. 3), neki nalog razuma, a izdat je da upravlja ljudskim činima. Stoga mogu postojati dva uzroka što zakon mogu učiniti promjenjivim: prvo, od strane razuma; drugo, od strane ljudi čijim činima zakon upravlja. Od strane razuma ponajprije zato što je ljudskom razumu prirođeno postupno uzlaziti od nesavršenstva prema savršenstvu. Kad promatramo spekulativno područje, svjedoci smo da su prvi filozofi naučavali nesavršenu nauku, koju su kasnije drugi filozofi usavršili. Isto se događa i na praktičnom području. Prvi izumitelji neke korisne stvari za ljudsko društvo, u nemogućnosti da sami sagledaju svaku stvar, donijeli su neka nesavršena pravila, nedostatna s različitih točaka motrišta. Njih su kasnije promijenili njihovi potomci, donijevši u korist općeg dobra zakone koji su nedostatni samo za mali broj slučajeva.

Od strane ljudi, međutim, čije čine usmjerava zakon, ljudski se zakon opravdano može mijenjati kad se promijene uvjeti koji zahtijevaju različita rješenja u različitim prilikama. Augustin u I knjizi *O slobodnom rasuđivanju* tumači to jednim primjerom: »Ako je jedan narod dobro odgojen i ozbiljan te najvećom marljivošću nastoji oko općeg dobra, pravedno je da se donese jedan zakon koji bi tom narodu pružio mogućnost da uspostavi svoja poglavarstva, koja bi upravljala državom. Ako, naprotiv, taj narod — postupno se izopačujući — svoje pravo glasa učini potkupljivim i upravljanje prepusti bezbožnicima i zločincima, opravdano se od tog naroda oduzima moć da podjeljuje službe, pa se odluka o tome povjerava sudu nekolicine čestitih ljudi«.

Odgovaram na razloge: 1. Prirodni je zakon udioništvo na vječnom zakonu, kako smo vidjeli (p. 91 čl. 2; p. 96 čl. 2 odg. na 3. razlog), pa je stoga nepromjenjiv, budući da to svojstvo dobija od nepromjenjivosti i savršenstva božanskog razuma koji je sazdao narav. No ljudski je razum promjenjiv i nesavršen. Stoga su i njegovi zakoni

2 C. 6: PL 1229.

promjenjivi. — Nadalje, dok prirodni zakon obuhvaća opće zapovijedi koje uvijek ostaju iste, pozitivni ljudski zakon obuhvaća pojedinačne zapovijedi koje vode računa o različitim slučajevima koji se mogu dogoditi.

2. Mjera ima biti nepromjenjiva kolikogod je to moguće. No budući da se radi o promjenjivim zbiljama, nemoguće je pronaći neku stvar koja bi bila sasvim nepromjenjiva. Stoga ljudski zakon ne može biti sasvim nepromjenjiv.

3. Kod tjelesnih se bića kaže da je jedna stvar ispravna u bezuvjetnom smislu, pa stoga ona, koliko stoji do nje, ostaje ispravna. A ispravnost se zakona izriče u odnosu prema zajedničkom dobru, s kojim nije uvijek sumjerna jedna te ista stvar, kako smo već rekli (u »c«). Stoga se takva ispravnost očigledno može mijenjati.

Članak 2

Da li se ljudski zakon treba mijenjati uvijek kad se pojavi nešto bolje?

Politic. 2 lect. 12

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da ljudski zakon treba mijenjati uvijek kad se pojavi nešto bolje. Naime:

1. Ljudski je razum iznašao ljudske zakone kao i druge znanosti. A ako se u drugim znanostima nađe nešto bolje, napuštaju se prethodna mišljenja. Dakle, jednako se mora postupiti i kad je riječ o ljudskim zakonima.

2. Osim toga: iz pouka što smo ih izvukli iz prošlosti možemo predvidjeti budućnost. No kad se ljudski zakoni ne bi mijenjali kad nadođu bolja rješenja, uslijedile bi mnoge neprikladne stvari, budući da u starim zakonima nailazimo na mnoge nazadne stvari. Dakle, čini se da zakone treba mijenjati svaki puta kad se pronađe neko bolje rješenje.

3. K tome: ljudski su zakoni ustanovljeni da bi usmjeravali pojedinačne čine. A pravu spoznaju pojedinačnih stvari možemo doseći samo iskustvom za koje se, po Filozofovim riječima u II knjizi *Etike*[1], »zahtijeva vrijeme«. Dakle,

1 C. 1 n. 1 (Bk 1103a 16): S. Th., lect. 1.

očigledno je da vremenska susljednost može predstavljati poboljšanje što ga valja unijeti u zakone.

ALI PROTIV navedenih razloga u 12. distinkciji, 5. poglavlje, (Gracijanova) *Dekreta* stoji: »Zaista je smiješna i odvratna sramota kad trpimo da se krše i vrijeđaju one predaje što smo ih primili od naših otaca«.

ODGOVARAM: U prethodnom smo članku kazali (čl. 1) da je utoliko bolje promijeniti jedan zakon, ukoliko se tom promjenom pridonosi zajedničkom dobru. A sama promjena zakona po sebi uključuje umanjivanje zajedničkog dobra. Običaj, naime, mnogo pomaže opsluživanju zakona, ukoliko one stvari, koje su učinjene protiv općeg običaja, premda po sebi lakše, izgledaju mnogo teže. Kad se, stoga, mijenja jedan zakon, umanjuje se i prinudna moć zakona, budući da mu se oduzima onu podršku koju je stekao običajem. To je razlog što se ljudski zakon ne smije nikada mijenjati, ukoliko se s druge strane ne unosi srazmjerna nadoknada za zajedničko dobro koje se promjenom umanjuje. A to može biti ili zbog toga što se u novom zakonu jasno vidi najveća i najočitija korist; ili zbog toga što to zahtijeva prijeka potreba; ili zbog toga što postojeći zakon sadrži očitu nepravdu; ili zbog toga što je njegovo ospluživanje veoma štetno. Stoga u *Digestu*[2] čitamo da »pri donošenju novih zakona valja pred očima imati očiglednu korist da bismo smjeli napustiti zakon koji je dugo vremena bio smatran pravednim«.

Odgovaram na razloge: 1. U znanstvenim pitanjima sva djelatnost dolazi od dokaza (ratio). Kad se, stoga, pronađe bolji dokaz, valja promijeniti mišljenje kojeg smo se držali u prošlosti. No »zakoni dobivaju najveću snagu od običaja«, kako kaže Filozof u II knjizi *Politike*.[3] Stoga ih se ne smije olako mijenjati.

2. Taj razlog pokazuje da se zakoni moraju mijenjati. To se, međutim, ne smije činiti zbog svakog poboljšanja, nego zbog velike koristi ili potrebe, kako smo već rekli (u »c«).

3. Isti odgovor vrijedi i za TREĆI RAZLOG.

2 *Dig.* l. 1 tit. 4 leg. 2 »In rebus novis«.
3 C. 5 n. 14 (Bk 1269a 20): S. Th., lect. 12.

Članak 3

Da li običaj može poprimiti snagu zakona?

2-2 q. 79. a. 2 ad 2; *Sent.* 4 d. 33 q. 1 a. 1 ad 1; *Quodl.* 9 q. 7 ad 2; *Quodl.* 2 q. 4 a. 3

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da običaj ne može poprimiti snagu zakona. Naime:

1. Ljudski zakon, kako smo vidjeli (p. 93 čl. 3; p. 95 čl. 2), proizlazi iz prirodnog i božanskog zakona. No ljudski običaji ne mogu promijeniti ni prirodni ni božanski zakon. Dakle, oni ne mogu mijenjati ni ljudski zakon.

2. Osim toga: iz mnogih loših stvari ne može nastati jedna dobra. A tko prvi počinje djelovati protiv zakona, čini loše djelo. Dakle, umnažanjem sličnih čina ne nastaje neka dobra stvar. Zakon je, međutim, dobra stvar, budući da je on pravilo ljudskih čina. Dakle, zakon ne može biti zamijenjen običajem koji bi poprimio snagu zakona:

3. Još nešto: donositi zakone zadaća je javnih osoba kojima je također zadaća upravljati društvom. Stoga zakone ne mogu donositi privatne osobe. A običaj nastaje djelovanjem privatnih osoba. Dakle, običaj ne može poprimiti snagu zakona tako da bi dokidao zakone.

ALI PROTIV navedenih razloga Augustin u *Poslanici Kasulanu*[1] kaže: »Običaj Božjeg naroda i ustanove predaka valja smatrati zakonima. I kao što se kažnjavaju prekršitelji božanskih zakona, tako valja kažnjavati i prekršitelje crkvenih običaja«.

ODGOVARAM: Svi zakoni proizlaze iz zakonodavčeva razuma i volje. Božanski i prirodni zakon proizlaze iz razumske Božje volje, dok ljudski zakon proizlazi iz čovjekove volje koju vodi razum. U djelovanju se pak čovjekov razum i volja očituju bilo riječima bilo činima, budući da svatko izabire kao dobro ono što svojim djelovanjem izvršuje. S druge je strane očigledno da se zakon može promijeniti ili protumačiti riječima, ukoliko one izriču unutarnji pokret i pojmove ljudskog razuma. Stoga i po činima, koji — pose-

1 Ep. 36 apud Augustinum: PL 33, 136; cf. Gratianum, *Decretum*, p. 1 d. 11 cn. 7 »In his rebus«.

bice ako su umnoženi – stvaraju običaj, neki zakon može biti promijenjen ili protumačen, a može biti proizvedeno nešto što ima snagu zakona. Razlog je tomu što tako umnoženi izvanjski čini očituju na najdjelotvorniji način unutarnja gibanja volje i pojmove razuma. Naime, ono što se više puta ponavlja, pokazuje da proizlazi iz slobodnog suda razuma. Stoga običaj ima snagu zakona, dokida zakon i tumači zakon.

Odgovaram na razloge: 1. Prirodni i božanski zakon, kako smo rekli (u »c«), proizlaze iz božanske volje. Stoga ih običaj, koji proizlazi iz ljudske volje, ne može promijeniti, nego samo božanska vlast. U tom smislu nijedan običaj ne može poprimiti snagu protiv božanskog ili prirodnog zakona. Izidor, naime, u *Sinonimima*[2] opominje: »Upotreba ustupa pred vlašću; zakon i razum neka pobijede loše običaje«.

2. Već smo govorili (p. 96 čl. 6) da su ljudski zakoni u izvjesnim slučajevima nedostatni. Stoga čovjek katkada može postupati mimo zakona, u slučaju to jest kada zakon ne odgovara, a da čin ne bude zao. A kad se takvi slučajevi ponavljaju, zbog neke ljudske promjene, tada običaj dokazuje da je zakon postao nekoristan, kao što bi to izričito dokazalo i proglašenje riječima protivnog zakona. Ako pak još postoji isti razlog koji ga je učinio nekorisnim, običaj ne prevladava nad zakonom, nego zakon nad običajem, osim ako je zakon nekoristan jedino zbog toga što nije »moguć prema običajima zemlje«, a to je jedan od uvjeta zakona (p. 95 čl. 3). Teško je, naime, ukloniti običaje iz čitavog naroda.

3. Narod, u kojemu se uvodi običaj, može se naći u dvije različite prilike. Ako je to slobodan narod, kadar donijeti sebi zakone, zajednička suglasnost naroda, izražena u opsluživanju nekog običaja, vrijedi više od vladareve vlasti, jer on ima moć donositi zakone samo kao predstavnik naroda. Premda, stoga, pojedine osobe nemaju vlast donositi zakone, ipak čitav narod ima tu vlast. – Može se pak dogoditi da narod nema slobodnu mogućnost donijeti sebi zakone ili promijeniti one što ih je donijela neka viša vlast. Ipak i u tom narodu običaj što prevladava može poprimiti

2 L. 2 n. 80: PL 83, 863.

snagu zakona, ukoliko ga trpe oni koji imaju zadaću donositi zakone. Ta, naime, snošljivost dokazuje da se odobrava upotreba koju je uveo običaj.

Članak 4

Da li oni što upravljaju narodom mogu osloboditi od ljudskih zakona?

Gore q. 96 a. 6; dolje q. 100 a. 8; 2-2 q. 88 a. 10; 89. a. 9; q. 147 a. 4; *Sent.* 3 d. 37 a. 4; 4 d. 15 q. 3 a. 2 q.[a]1; d. 27 q. 3 a. 3 ad 4; *Cont.Gent.* 3, 125

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da oni što upravljaju narodom ne mogu osloboditi od ljudskih zakona. Naime:

1. Prema Izidoru[1], zakon je donesen »zbog zajedničkog dobra«. No zajedničko dobro ne smije biti smetnja privatnom dobru jedne osobe, jer – kako piše Filozof u I knjizi *Etike*[2] – »dobro je naroda izvrsnije od dobra pojedinca«. Dakle, čini se da se ne smije osloboditi nikoga kako bi mogao raditi protiv zajedničkog dobra.

2. Osim toga: *Ponovljeni zakon* (1, 17) ovako govori onima koji moraju upravljati drugima: »Saslušavajte maloga kao i velikoga i ne gledajte na ničiju osobu; jer mora biti sud Božji«. A dopustiti jednomu ono što se redovito ne dopušta ostalima, znači praviti iznimku među osobama. Dakle, onaj tko upravlja narodom, ne može davati ta oslobođenja, budući da je to protivno božanskom zakonu.

3. K tome: da bi ljudski zakon bio pravičan, mora biti u skladu s prirodnim i božanskim zakonom, inače ne bi bio »u skladu s vjerom«, niti bi bio »na povećanje stege«, što se zahtijeva od svakog zakona, prema Izidorovim riječima.[3] A nijedan čovjek ne može osloboditi od božanskog i prirodnog zakona. Dakle, nijedan čovjek ne može osloboditi ni od ljudskog zakona.

1 *Etymol.* l. 2 c. 10: PL 82, 131; l. 5 c. 21: Pl 82, 203.
2 C. 2 n. 8 (Bk 1094b 10): S. Th., lect. 2.
3 L. c. nt. 8 et 1. 5 c. 3: PL 82, 199.

ALI PROTIV iznesenih razloga Apostol u *Prvoj poslanici Korinćanima* (9, 17) tvrdi: »Data mi je služba da oslobađam«.

ODGOVARAM: Riječ »osloboditi« u pravom smislu znači odobravanje neke zajedničke stvari pojedincima. Stoga se upravitelj obitelji naziva djelitelj, jer dijeli svakom članu obitelji, prema težini i mjeri, rad i potrebna sredstva za uzdržavanje. U tom se smislu kaže da u svakom društvu netko dijeli zbog toga što određuje kako će pojedinci ispuniti neku zajedničku zapovijed. No katkada se događa da neka zapovijed, općenito korisna zajedničkom dobru u većini slučajeva, nije prikladna za jednu određenu osobu ili u nekom pojedinačnom slučaju, ili time što postaje zapreka nečem boljem, ili time što nanosi štetu, kako smo gore rastumačili (p. 96 čl. 6). No bilo bi opasno odluku o tome prepustiti sudu svakog pojedinca, osim u slučaju, kako smo već kazali (p. 96 čl. 6), očitih i iznenadnih opasnosti. Stoga onaj tko upravlja narodom ima vlast osloboditi od ljudskog zakona u onome dokle se proteže njegova vlast, to jest može dopustiti da neki pojedinci ne opslužuju zakonske propise u onim slučajevima u kojima je zakon neprimjeren. — No ako takav to oslobođenje daje samo zbog svoje volje, bit će nevjerni ili nerazboriti djelitelj: nevjerni, jer ne pazi na zajedničko dobro; nerazboriti, jer ne obraća pažnju na razloge oslobađanja od zakona. Stoga se Gospodin pita: »Tko je, dakle, onaj vjerni i razboriti upravitelj koga će gospodar postaviti nad svojom služinčadi?« (Lk 12, 42).

Odgovaram na razloge: 1. Kad se nekomu daje oslobođenje od općeg zakona, to se ne smije činiti na štetu zajedničkog dobra, nego s nakanom da promiče zajedničko dobro.

2. Nema iznimke među osobama ako se ne poštuje jednakost kod različitih osoba. Kad, stoga, životni uvjeti neke osobe zahtijevaju posebni postupak, pa ako joj se udijeli neka posebna milost, tada nije riječ o iznimkama među osobama (acceptio personarum).

3. Budući da prirodni zakon sadrži najopćenitije zapovijedi, u kojima nema mjesta za grešku, čovjek od njega nikada ne može biti oslobođen. Naprotiv, od drugih zapovi-

jedi, koje su kao neki zaključci općih zapovijedi, čovjek katkada može nekoga osloboditi, primjerice kada se nekoga oslobađa od vraćanja posuđene stvari nekom izdajniku domovine, ili od drugih sličnih stvari. – Što se pak tiče božanskog zakona, svaki se čovjek pred njim nalazi kao privatna osoba pred javnim zakonom kojemu je podložan. Stoga kao što od javnog ljudskog zakona može osloboditi samo onaj od kojega zakon prima snagu, ili neki njegov službenik, tako i od zapovijedi božanskog zakona može osloboditi samo Bog, ili neka osoba koju je on zadužio na poseban način.

PITANJE 105

(S. th. I – II)

O RAZLOZIMA SUDSKIH ZAPOVIJEDI

Sada ćemo govoriti o razlozima sudskih zapovijedi (usp. p. 104 uvod).

U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na četiri pitanja:

1. O razlozima sudskih zapovijedi koje se odnose na vladare:
2. O razlozima sudskih zapovijedi koje se odnose na uzajamni suživot ljudi.
3. O razlozima sudskih zapovijedi koje se odnose na dužnosti prema strancima.
4. O razlozima sudskih zapovijedi koje se odnose na domaći život.

Članak 1

Da li je stari zakon imao prikladne uredbe o vladarima?

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da stari zakon nije imao prikladne uredbe o vladarima. Naime:

1. Filozof u II knjizi *Politike*[1] kaže: »Pravno uređenje naroda poglavito zavisi od najviše vlasti«. A u zakonu se ne govori o tome kako treba postavljati najvišeg vladara. Govori se, međutim, o postavljanju podređenih glavara, i to već u *Knjizi Izlaska* (18, 21): »Proberi između svega puka ljude sposobne« itd. U *Knjizi brojeva* (11, 16) čitamo: »Skupi mi sedamdeset muževa između starješina izraelskih«. U *Ponovljenom zakonu* (1, 13) susrećemo ove riječi: »Skupite među vama ljude mudre i iskusne« itd. Dakle, stari zakon nije imao prikladne uredbe o vladarima.

1 C. 4 n. 1 (Bk 127b 8): S. Th., lect. 5

2. Osim toga: Platon kaže[2] da je »vlastitost izvrsna muža činiti izvrsne stvari«. A najizvrsnije je pravno uređenje neke države ili nekoga naroda monarhijsko uređenje, budući da taj oblik vladavine navjernije predstavlja božansku vladavinu, po kojoj jedan Bog upravlja svijetom od početka. Dakle, zakon se trebao pobrinuti da narodu postavi kralja, a ne da to prepusti volji naroda, kao što je to narodu prepušteno u *Ponovljenom zakonu* (17, 14 i sl.): »I kad kažeš: 'Želim da nad sobom postavim kralja', postavit ćeš onoga« itd.

3. Zatim: u *Matejevu evanđelju* (12, 25) čitamo: »Ako je u sebi nesložno, svako će kraljevstvo propasti«. Dokaz tomu bio je židovski narod, u kojemu je podijeljenost kraljevstva bila uzrok njegove propasti. No poglaviti je cilj zakona voditi računa o dobru cijeloga naroda. Dakle, zakon je trebao zabraniti podjelu kraljevstva između dva kralja. To, međutim, nije trebala uvesti božanska vlast, kako naprotiv u *Prvoj knjizi o kraljevima* (17, 14 i sl.) čitamo da je Gospodin to uveo preko proroka Ahije iz Šila.

4. Još nešto: kao što su svećenici postavljeni na korist naroda u onim stvarima što se odnose na Boga, prema Pavlovim riječima u *Poslanici Hebrejima* (5, 1), tako su i vladari postavljeni na korist naroda u onim stvarima što se odnose na ljudski život. No svećenicima i levitima, o kojima se govori u zakonu, bili su doznačeni prihodi za život, poput desetine, prvina i mnogih drugih stvari. Dakle, jednako se trebalo pobrinuti i za uzdržavanje narodnih vladara, posebice ako se ima na umu da im je bilo zabranjeno primiti darove, kako čitamo u *Knjizi Izlaska* (23, 8): »Ne primaj mita, jer mito zasljepljuje i one koji najjasnije gledaju i upropašćuje pravo pravednika«.

5. Napokon: kao što je kraljevstvo najizvrsnija vladavina, tako je tiranija najgore izopačenje vladavine. No kad je Gospodin postavljao kralja, predao mu je tiransku vlast, jer u *Prvoj knjizi o Samuelu* (8, 11 i sl.) čitamo. »Ovo će biti pravo kralja koji će kraljevati nad vama: uzimat će vaše sinove« itd. Dakle, zakon se nije prikladno pobrinuo u pogledu postavljanja vladara.

2 *In Timaeo* vol. 2 p. 205 ed. Didot.

ALI PROTIV iznesenih razloga u *Knjizi Brojeva* (24, 5) izriče se pohvala izraelskom narodu zbog ljepote njegova pravnog uređenja: »Kako su lijepi ti šatori, Jakove, i stanovi tvoji, Izraele«. No ljepota pravnog uređenja nekog naroda zavisi od dobro postavljenih vladara. Dakle, narod je zakonom bio dobro uređen što se tiče postavljanja vladara.

ODGOVARAM: Obzirom na pravno uređenje vladara u nekoj državi ili narodu, na umu valja imati dvije stvari. Prva od njih je ta da svi na neki način trebaju sudjelovati u vlasti. Na taj se, naime, način čuva mir u narodu, i svi se osjećaju obavezni da poštuju i brane takvo uređenje, kako primjećuje Aristotel u II knjizi *Politike*[3]. Druga proizlazi iz određene vrste vladavine ili pravnog uređenja vlasti. Filozof u III knjizi *Politike*[4] uči da postoje različite vrste vladavine, no najbolje su: monarhija (regnum), u kojoj vlada samo jedan čovjek, a vlast izvršava pošteno, i aristokracija, to jest vladavina velikaša u kojoj nekolicina ljudi izvršava vlast pošteno. Stoga se najbolje uređenje vlasti nalazi u onoj državi ili onom kraljevstvu, u kojemu jedan vlada nad svima u čestitosti, dok ispod njega vlast također drže drugi ljudi koji se odlikuju kreposnim životom, a ipak takva vlast pripada svima, bilo stoga što svi mogu biti izabrani, bilo stoga što svi mogu birati. I to je najbolji oblik političke vladavine, jer je sastavljena od monarhije, ukoliko vlada samo jedan čovjek; aristokracije, ukoliko vlast drži više ljudi koji se odlikuju kreposnim životom; i demokracije, to jest vlasti naroda, ukoliko se između samoga naroda mogu izabirati vladari, a narod također ima zadaću da ih bira.

Tu je pak vladavinu utemeljio božanski zakon. Naime, Mojsije i njegovi nasljednici vladali su narodom predsjedajući nad svima gotovo sami, što bi odgovaralo nekoj vrsti monarhije. No bili su birani prema zaslugama kreposna života i sedamdeset dvojica staraca. U *Ponovljenom zakonu* (1, 15), naime, čitamo: »Uzeo sam prvake iz vaših plemena, ljude pametne i ugledne, te ih postavio za poglavare«. To bi odgovaralo vladavini aristokracije. Demokratskoj bi pak vladavini odgovaralo što su bili birani iz svega naroda, budući da u *Knjizi Izlaska* (18, 21) stoji pisano: »Proberi

3 C. 6 n. 15 (Bk 1270b 17): S. Th., lect. 14
4 C. 5 n. 2. 4 (Bk 1279a 32; b 4): S. Th., lect. 6.

između svega puka ljude sposobne« itd., i činjenica što ih je birao narod, budući da u *Ponovljenom zakonu* (1, 13) čitamo: »Izaberite između vas ljude pametne« itd. Stoga je očigledno da je pravno uređenje što se vladara tiče onako kako ga je ustanovio zakon bilo najbolje.

Odgovaram na razloge: 1. Židovski je narod bio pod upravom posebne brige Božje. U *Ponovljenom zakonu* (7, 6) čitamo: »Ti si narod posvećen Jahvi, Bogu svome, da budeš njegov predragi vlastiti narod«. To je razlog što je Gospodin sebi pridržao ustanovu vrhovnog poglavara. To je bio i predmet Mojsijeve molitve iz *Knjige Brojeva* (27, 16): »Neka Jahve, Bog duhova u svakom tijelu, postavi čovjeka nad ovom zajednicom«. I tako je poslije Mojsija, po naređenju Božjem za poglavara bio postavljen Jošua, a o svakom sucu, koji je dolazio poslije Jošue, čitamo u *Knjizi o sucima* (3, 9 i sl. 15) da je Bog »u svom narodu podigao spasitelja« i da je »Duh Gospodnji bio u njima«. To je razlog što Gospodin nije prepustio narodu izbor kralja, nego ga je pridržao za sebe, kako proizlazi iz *Ponovljenog zakona* (17, 15): »Tada ćeš onoga koga Jahve, Bog tvoj, odabere, sebi postaviti za kralja«.

2. Monarhija je najbolje političko uređenje ako nije izopačena. No zbog velike vlasti koja se daje kralju, monarhija se lako izopači u tiraniju, osim ako u čovjeku, kojemu je ta vlast dana, ne postoji savršena krepost: jer, kako kaže Filozof u IV knjizi *Etike*[5], samo krepostan čovjek zna dobro podnositi sreću. A malo ljudi posjeduje savršenu krepost. Posebice su Židovi bili okrutni i pohlepni, a to su upravo poroci što nagone ljude na tiraniju. Stoga im Gospodin u početku nije postavio kralja s punom vlašću, nego jednoga suca i jednoga upravitelja da ih brani. Kasnije, međutim, gotovo gnjevan, dao im je kralja nakon što ga je narod za to molio, kako proizlazi iz odgovora datog Samuelu u *Prvoj knjizi o Samuelu* (8, 7): »Nisu odbacili tebe, nego su odbacili mene, ne želeći da ja kraljujem nad njima«.

Ipak, odredio je od početka (*Ponovljeni zakon* 17, 14 i sl.) ustanovu kralja, a prije svega način njegova izbora. U tom je smislu odredio dvije stvari: neka pri njegovu izboru čekaju odgovor Gospodnji; i da ne izaberu kralja iz drugo-

5 C. 3 n. 18 (Bk 1124a 30): S. Th., lect. 9.

ga naroda, jer takvi kraljevi obično ne ljube narod nad kojim vladaju, pa se stoga ni ne brinu za nj. — Drugo, odredio je kako se izabrani kraljevi imaju ponašati u dužnostima prema samima sebi: to jest da ne umnažaju kola, konje i žene i da ne zgrću neizmjerna bogatstva, budući da žudnjom za tim stvarima vladari postaju skloni tiraniji, a zapuštaju pravednost. — Odredio je također kako se imaju ponašati prema Bogu, to jest neka neprestance čitaju i razmišljaju o zakonu Božjem te žive u njegovu strahu i poštivanju. — Nadalje, odredio je kako se imaju ponašati prema svojim podložnicima, to jest ne smiju ih prezirati ni tlačiti, i nikada se ne smiju udaljiti od pravednosti.

3. Podjela kraljevstva i mnoštvo kraljeva bili su nametnuti židovskom narodu više kao kazna za njegove pobune, a osobito one koje su bile usmjerene protiv pravednog kraljevstva Davidova, nego za njihovu vlastitu korist. Naime, kod proroka *Hošeje* (13, 11) čitamo: »U gnjevu svom kralja ti dadoh«; i opet (Hoš 8, 4): »Kraljeve su postavljali bez mene, knezove birali bez znanja moga«.

4. Svećenici su obiteljskim naslijeđem bili određivani za božansku službu. Događalo se to stoga da bi bili više poštivani, jer se nije moglo izabirati svećenike iz cijeloga naroda, a ta je čast pripadala božanskoj službi. Stoga je bilo potrebno odrediti prihode: desetine, prvine, prinose i žrtve od kojih će moći živjeti. Poglavari su, naprotiv, kako smo vidjeli (u »c«) bili uzimani iz cijeloga naroda, pa su stoga imali svoje posjede od kojih su mogli živjeti. Nadalje, Gospodin je također zabranio kraljevima da ne pretjeruju u bogatstvu i raskoši (usp. odg. na 2. razlog), bilo stoga da se ne bi lako uzoholili i postali tirani, bilo stoga što za njihovom vlašću, budući da vladari nisu odviše bogati a vladavina im je mukotrpna i puna napora, ostali narod ne bi mnogo žudio, pa se tako otklanjao jedan od razloga zbog kojih nastaju pobune.

5. To pravo nije bilo dano kralju božanskom ustanovom, nego je to prije bila zloporaba od strane kraljeva, koji su za sebe prisvajali prekomjerna prava, da bi završili u tiraniji potkradajući podložnike. To je očito iz završetka onoga stavka (r. 7): »Vi ćete biti njegovi robovi«. Upravo je to vlastitost tiranije, jer tirani vladaju svojim podložnicima kao

robovima. Samuel im je ovako govorio da bi ih odvratio od toga da traže kralja, ali: »Narod nije htio poslušati Samuelove riječi« (r. 19). – Ipak se može dogoditi da i jedan dobar kralj, koji je daleko od tiranije, uzme sinove i postavi ih za tribune i stotnike i uzima od naroda mnoge druge stvari kako bi providio zajedničkom dobru.

Članak 2

Da li su sudske zapovijedi bile prikladne obzirom na društvene odnose u narodu?

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da sudske zapovijedi obzirom na društvene odnose u narodu nisu bile prikladne. Naime:

1. Ljudi ne mogu provoditi miran suživot, ako jedan čovjek uzima stvari drugoga. A čini se da je zakon promicao baš takav način postupanja, jer u *Ponovljenom zakonu* (23, 24) čitamo: »Ako uđeš u vinograd svoga susjeda, slobodno ti je zobati grožđa do mile volje«. Dakle, stari zakon nije na prikladan način providio uspostavi mira među ljudima.

2. Osim toga: Filozof u II knjizi *Politike*[1] kaže da su se raspali mnogi gradovi i mnoga kraljevstva zbog toga što su imanja završila u rukama žena. A upravo je stari zakon uveo taj običaj, jer u *Knjizi Brojeva* (27, 8) čitamo: »Kad koji čovjek umre a ne imadne sina, prenesite njegovu baštinu na njegovu kćer«. Dakle, zakon se nije na prikladan način pobrinuo za opće dobro naroda.

3. Zatim: Filozof u I knjizi *Politike*[2] kaže da se ljudsko društvo održava posebno time što ljudi kupnjom i prodajom izmjenjuju dobra koja su im potrebna. A stari je zakon dokidao poticaj kupo-prodajnoj razmjeni, budući da je naredio da se prodato imanje vrati prodavaču na pedesetu godišnjicu, kad se slavio jubilej, kako proizlazi iz *Levitskog zakonika* (25). Dakle, u tom je pogledu zakon bio nedostatan.

4. Nadalje: u potrebi je veoma prikladno da ljudi budu spremni davati stvari u zajam. No ta je spremnost bila do-

1 C. 6 n. 11 (Bk 1270a 23): S. Th., lect. 13.
2 C. 3 n. 12 (Bk 1257a 14): S. Th., lect. 7.

vedena u pitanje time što vjerovnici nisu vraćali pozajmljene stvari. Stoga se u *Sirahovoj knjizi* (29, 7. 10 i sl.) kaže: »Mnogi se, ne zbog zloće, ustežu davati zajam: boje se da ne budu nezasluženo opljačkani«. A zakon je takav način odobrio. Prvo, time što je tako naredio u *Ponovljenom zakonu* (15, 2): »Onaj kome prijatelj, ili rođak ili brat nešto duguju, neće moći tražiti natrag, jer je godina oproštenja Gospodnjeg«; a u *Knjizi Izlaska* (22, 15 i sl.) se kaže da prestaje obaveza vraćanja životinje, koja je bila dana na zajam, ako je ona uginula u gospodarevu prisustvu. Drugo, time što je oduzeo svaku sigurnost u pogledu vraćanja zajma; naime, u *Ponovljenom zakonu* (24, 10) čitamo: »Kad bližnjemu svomu daješ bilo kakav zajam, nemoj ulaziti u njegovu kuću da mu uzmeš dug«; i opet (r. 12 i sl.): »A ako on bude siromah, nemoj lijegati s njegovim zalogom«. Dakle, zakon nije donio prikladne odredbe u pogledu zajmova.

5. Još nešto: od prijavare u vezi s pologom prijeti najveća opasnost, pa stoga valja poduzeti najveći oprez. Naime, u *Drugoj knjizi o Makabejcima* (3, 15) čitamo: »Svećenici su zavapili prema nebu Tvorcu zakona o pohrani, moleći ga da sačuva netaknuta dobra onima koji su ih pohranili«. Naprotiv, u zapovijedima staroga zakona čovjek nema velike sigurnosti u pogledu pologa. Naime, u *Knjizi Izlaska* (22, 10 i sl.) kaže se da se u vezi s izgubljenim pologom ima vjerovati zakletvi onoga koji ga je čuvao. Dakle, zakonski propisi nisu bili prikladni u tom pogledu.

6. K tome: kao što najamnik iznajmljuje svoj rad, tako drugi iznajmljuju kuću ili neka druga dobra. No nije potrebno da zakupnik najamnine odmah plati najam za kuću. Dakle, bilo je previše strogo ono što je propisivao *Levitski zakonik* (19, 13): »Radnikova zarada neka ne ostane pri tebi do jutra«.

7. Osim toga: budući da je bilo potrebno često tražiti pomoć suda, trebao je biti olakšan pristup sucu. Dakle, u *Ponovljenom zakonu* (17, 8 i sl.) nije bilo dobro određeno da se za sudske sporove trebalo ići na jedno mjesto.

8. Nadalje: moguće je da se u laži slože ne samo dvojica, nego trojica, pa i više ljudi. Dakle, neprikladna je odredba

Ponovljenog zakona (19, 15): »Neka presuda počiva na iskazu dvojice ili trojice svjedoka«.

9. Zatim: kaznu valja odrediti prema težini krivnje. Stoga se u *Ponovljenom zakonu* (25, 2) kaže: »Prema težini grijeha odmjerit će se kazna«. Zakon je pak određivao različite kazne za jednaku krivnju. Naime, u *Knjizi Izlaska* (22, 1) čitamo da će kradljivac vratiti »pet volova za jednoga, i četiri ovce za jednu«. Nadalje, zakon je kažnjavao veoma teškim kaznama grijehe koji nisu bili toliko teški. U *Knjizi Brojeva* (15, 32 i sl.), primjerice, pripovijeda se da je bio kamenovan neki čovjek koji je skupljao drva u dan subotnji. A naređuje se također kamenovanje buntovnog sina, zbog neznatnih prekršaja, to jest zbog toga što se »odavao bančenju i gošćenju«, kako čitamo u *Ponovljenom zakonu* (21, 18 i sl.). Dakle, zakon je na neprikladan način odmjeravao kazne.

10. Još nešto: Augustin u XXI knjizi *O Božjoj Državi*[3] izvještava da »prema Ciceronu u zakonima postoji osam vrsta kazni: novčana kazna, zatvor, šibanje, odmazda, zao glas, izgon, smrt, ropstvo«. Neke je od njih stari zakon usvojio. Novčana kazna, primjerice, kad kradljivac sudskom presudom ima vratiti peterestruko ili četverostruko (usp. odg. na 9. razlog). Zatvor, kad sudska presuda naređuje da se nekoga uhiti, kako stoji u *Knjizi Brojeva* (15, 34). Šibanje, kao u onom odlomku *Ponovljenog zakona* (25, 2): »Ako krivac zasluži da bude išiban, neka mu sudac naredi da legne i neka bude išiban pred njihovim očima«. Na zao glas se osuđuje onaj koji odbija oženiti udovicu svoga brata; ona će mu tada s nogu skinuti jednu sandalu i pljuniti u lice (ondje, r. 9). Nadalje, bila je izricana i smrtna kazna, kako je očigledno iz riječi *Levitskog zakona* (20, 9): »Tko god prokune svoga oca i svoju majku, neka se smakne«. Zakon je također uveo i kaznu odmazde, jer se u *Knjizi Izlaska* (21, 24) kaže: »Oko za oko, zub za zub«. Ne čini se, stoga, vjerojatnim da stari zakon nije izricao kazne izgona i ropstva.

11. K tome: kazna se izriče samo zbog krivnje. No životinje ne mogu nikada imati krivnju. Dakle, nije bilo prikladno da im se izriče kazna, kako to čini zakon u *Knjizi Izla-*

3 C. 11: PL 41, 725.

ska (21, 28 i sl.): »Kad goveče ubode čovjeka ili ženu pa ih usmrti, neka se kamenjem kamenuje«. A u *Levitskom zakonu* (20, 16) se kaže: »Ako bi se žena primakla bilo kakvoj životonji da se s njom pari, ubij i ženu i životinju«. Stoga se čini da u starom zakonu nisu bili dobro uređeni društveni odnosi među ljudima.

12. Napokon: Gospodin je u *Knjizi Izlaska* (21, 12) naredio da se ubojstvo kazni smrću čovjeka. No smrt se životinje smatra nečim mnogo manjim od ubojstva čovjeka. Dakle, ubojstvom životinje ne kažnjava se u dovoljnoj mjeri ubojstvo čovjeka. Dosljedno tomu, nije razložna odredba u *Ponovljenom zakonu* (21, 1-4): »Kada se nađe leš nekog ubijenog čovjeka, a ne zna se tko ga je ubio, neka starješine najbližega grada uzmu iz stada jednu junicu, što još pod jarmom nije vukla ni zemlju orala, neka je stjeraju u jednu surovu i kamenitu uvalu, koja nikada nije bila orana ni zasijana, i ondje neka joj razmsrkaju lubanju«.

ALI PROTIV iznesenih razloga je činjenica što zbog posebnih dobročinstava *Psalmi* (147, 20) hvale Gospodina: »Ne učini tako nijednom narodu: nijednom narodu naredbe svoje ne objavi«.

ODGOVARAM: Prema jednoj Ciceronovoj izreci, koju nam prenosi Augustin u II knjizi *O Božjoj Državi*[4], »narod je mnoštvo koje se udružilo prihvaćanjem istoga zakona i u svrhu probitačnosti uzajamnih odnosa«. Stoga sam pojam naroda zahtijeva da uzajamni odnosi budu uređeni pravednim zakonskim propisima. A ljudi međusobno imaju dva oblika odnosa: prvi zavisi od vlasti vladara; drugi od volje privatnih osoba. A budući da svatko može raspolagati samo onim što se nalazi u djelokrugu njegove vlasti, neophodno je da presude u građanskim parnicama i odmjeravanje kazni zločincima budu pridržane vlasti vladara, kojima su ti ljudi podložni. Privatne pak osobe imaju vlast samo nad onim što posjeduju. Stoga po vlastitoj volji mogu zamjenjivati te stvari kupovanjem, prodajom, darivanjem i drugim sličnim poslovima.

A zakon je prikladno odredio i jedne i druge odnose. Naime, zakon je o sucima donio odredbe u *Ponovljenom zakonu* (16, 18): »Na vratima svakoga grada postavi suce i

4 C. 21: PL 41, 67; cf. l. 19 c. 21: PL 41, 649.

nadglednike da narodu sude pravednim sudom«. Odredio je, nadalje, i pravedni postupak pri dijeljenju pravde, kako čitamo u *Ponovljenom zakonu* (1, 16 i sl.): »Sudite pravedno, bilo da su oni građani vaši ili stranci; u suđenju nemojte biti pristrani«. Uklonio je zatim priliku za donošenjem nepravednog suda kad je sucima zabranio da primaju darove, kako nalazimo u *Knjizi Izlaska* (23, 8) i u *Ponovljenom zakonu* (16, 19). Odredio je i broj od dvojice ili trojice svjedoka, kako govori *Ponovljeni zakon* (17, 16; 19, 15). I napokon je odredio kazne za različite zločine, kako ćemo kasnije podrobnije razjasniti (odg. na 10. razlog).

Što se pak tiče imanja, najbolje je da imanja budu razdijeljena, kako kaže Filozof u II knjizi *Politike*[5], a da upotreba dobara bude djelomično zajednička, a djelomično da bude razdijeljena po volji vlasnika. A te su tri stvari u zakonu bile određene. Prvo, imanja su bila razdijeljena pojedinim osobama, jer u *Knjizi Brojeva* (33, 53 i sl.) čitamo: »Ja sam vam dao u posjed zemlju, koju ćete vi kockom razdijeliti«. A budući da mnoge države propadaju zbog zloupotrebe vlasništva, kako kaže Filozof u II knjizi *Politike*[6], zakon je odredio tri lijeka kojima će se imanja urediti. Prvi je lijek bio da se ona razdijele na jednake dijelove prema broju osoba, pa se stoga u *Knjizi Brojeva* (33, 54) kaže: »Brojnijima dajte veći dio, a onima kojih je manje dajte i manji dio«. Drugi je lijek bio da se odredi kako otuđenje imanja ne može važiti za sva vremena, nego da se ona poslije određenog vremena imaju vratiti svojim gospodarima kako ne bi nastala pomutnja kockom doznačenih imanja (usp. odg. na 3. razlog). Treći je lijek bio onaj koji je sprečavao tu pomutnju time što je uređivao pitanje nasljedstva tako da su imanja umrlih nasljedovali rođaci: na prvom mjestu sin; na drugom mjestu kćerka; na trećem mjestu braća; na četvrtom mjestu stričevi; i napokon ostala rodbina (Br 27, 8). A da bi se sačuvala razdioba kockom doznačenih imanja, zakon je još određivao da žene, koje su bile baštinice, za muževe uzmu muškarce iz svoga plemena, kako je to određeno u *Knjizi Brojeva* (36).

Drugo, zakon je određivao da u nekim slučajevima upo-

5 C. 2 n. 4 (Bk 1263 a 25): S. Th., lect. 4.
6 C. 6 n. 11 (Bk 1270a 23): S. Th., lect. 13.

treba dobara bude zajednička. Ponajprije, u pogledu brige oko njih u *Ponovljenom zakonu* (22, 1-4), primjerice, čitamo: »Kad vidiš kako luta vol ili ovca tvoga brata, nemoj proći mimo njih, nego ih otjeraj svome bratu«. Slično se govori i o drugim stvarima. – Na drugom mjestu, u pogledu njihova iskorištavanja. Naime, svima je bilo dopušteno da u prijateljevu vinogradu jedu grožđe bez bojazni, no nitko nije smio ništa iznositi van (usp. odg. na 1. razlog). Što se pak posebice tiče siromašnih, bilo je naređeno da im se na raspolaganje ostave zaboravljene rukoveti, voće i zaostali grozdovi, kako čitamo u *Levitskom zakonu* (19, 9 i sl.) i u *Ponovljenom zakonu* (24, 19). Nadalje, zajedničko je bilo voće što je rodilo u sedmoj godini, kako nalazimo u *Knjizi Izlaska* (23, 11) i *Levitskom zakonu* (25, 4 i sl.).

Treće, zakon je odredio i propise o dijeljenju dobara od strane onih koji su ih posjedovali. Postojalo je prvo dijeljenje posve besplatno, o kojemu se govori u *Ponovljenom zakonu* (14, 28 i sl.): »Na kraju svake treće godine stavi na stranu desetinu svoga prihoda, pa će doći levita, stranac, siromah i udovica te će jesti i nasititi se«. Drugo je dijeljenje, naprotiv, uključivalo neku naknadu, a ono se ostvarivalo kupoprodajama, zakupima, najamima, posudbama, polozima; o svemu tome zakon je donio točne propise (usp. odg. na 3–6. razlog). Stoga je očigledno da je stari zakon na prikladan način uredio društveni život židovskog naroda.

Odgovaram na razloge: 1. Apostol u *Poslanici Rimljanima* (13, 8) kaže: »Tko ljubi bližnjega, ispunio je zakon«; budući da zakonske zapovijedi, posebice one što su usmjerene prema bližnjemu, imaju za cilj da se ljudi uzajamno ljube. A ljubav čini da ljudi međusobno dijele svoja dobra, budući da je u *Prvoj Ivanovoj poslanici* (3, 17) napisano: »Ako netko vidi svoga brata u nevolji, i od njega zatvori svoje srce, kako će ljubav Božja ostati u njemu«? Stoga je zakon nastojao priviknuti ljude da uzajamno dijele svoja dobra, kao što Pavao u *Prvoj poslanici Timoteju* (6, 18) naređuje bogatašima da »daju lako i razdjeljuju svoja dobra«. A nije lako dijeliti onome, koji ne podnosi da bližnji uzme neku malenkost od njegovoga, a da mu pri tom ne nanese veliku štetu. Stoga je zakon davao slobodu ono-

me tko uđe u vinograd bližnjega da može jesti grožđe, ali je ujedno zabranjivao iznošenje plodova van kako ne bi pružio priliku nanošenja velike štete koja bi narušila mir. No mir se među čestitim osobama ne može narušiti takvim neznatnim uzimanjem, nego se na taj način prije učvršćuje prijateljstvo, a ljudi stiču naviku velikodušnog dijeljenja dobara.

2. Zakon je određivao da žene mogu nasljeđivati očinska dobra ako nije bilo muških potomaka (sinova). U tom je slučaju bilo potrebno da se dopusti ženama sticanje nasljedstva zbog utjehe očeve, budući da bi otac bio veoma žalostan, kad bi svoju baštinu morao prepustiti strancima. Ipak je u tom slučaju zakon preduzeo dužni oprez, određujući da žene, koje su stjecale očinska dobra, uzmu za muževe muškarce iz svoga plemena, kako bi spriječio da plemena izmiješaju posjede doznačene im kockom, kako čitamo u posljednjem poglavlju *Knjige Brojeva.*

3. Pravno uređenje posjeda veoma je korisno za očuvanje jednoga grada ili jednoga naroda, kako kaže Filozof u II knjizi *Politike*[7]. Stoga je, kako on govori, u nekim poganskim gradovima bilo zakonom propisano »da nitko ne smije prodavati svoje imanje bez očigledne štete«. Kad bi se, naime, imanja neprekidno prodavala, moglo bi se dogoditi da se sva ona nagomilaju u rukama nekolicine ljudi, a to bi onda bio uzrok da grad ili cijeli kraj ostanu bez stanovništva. Da bi spriječio tu opasnost, stari je zakon dopuštao prodaju dobara na određeno vrijeme, kako bi izišao ususret potrebama vlasnika. A ipak je uklonio svaku opasnost, kada je naredio da se u jednom određenom trenutku imanje ima vratiti prodavaocu. Takvim je sustavom zakon spriječio da se ždrijebovi ne izmješaju, a ujedno zauvijek omogućio razdiobu naroda na različita plemena.

No, kako kuće u gradu nisu bile razdijeljene kockom, zakon je dopuštao da se one mogu zauvijek otuđiti, poput pokretnih dobara. Uostalom, broj kuća u gradu nije bio onako čvrsto određen kako je bila određena mjera imanja, koja nije dopuštala dodatke. Stoga se broj kuća u gradu mogao povećati. Naprotiv, kuće koje se nisu nalazile u gradu nego na selu, koje nije bilo opasano zidinama, nisu se

7 C. 4 n. 4 (Bk 1266b 14): S. Th., lect. 8.

mogle otuđiti za sva vremena, budući da su te kuće bile sagrađene u svrhu obrađivanja i čuvanja posjeda. Stoga ih je zakon ispravno obuhvatio istim propisom.

4. Rekli smo već (odg. na 1. razlog) da je zakon imao namjeru svojim propisima privikavati ljude da se spremno i uzajamno pomažu u svojim potrebama, budući da je uzajamno pomaganje najjači poticaj za prijateljstvo. Stoga je zakon tu spremnost u pomaganju promicao ne samo u dragovoljnim i bezuvjetnim darivanjima, nego i u posudbama, budući da je takva pomoć učestalija, a često i nužnija. Zakon je tu spremnost na pružanje pomoći naredio na mnogo načina. Prvo, time što je ljude poticao da budu velikodušni u davanju zajma, i da se ne ustežu od toga čina približavanjem godine opraštanja, o čemu piše *Ponovljeni zakon* (15, 7 i sl.). — Drugo, zakon je naređivao da se dužnik ne smije opterećivati kamatama, te da se u zalog ne smiju uzimati stvari koje su prijeko potrebne za život; a ako su se i uzimale, zakon je naređivao da se odmah vrate. Ovako, naime, čitamo u *Ponovljenom zakonu* (23, 19): »Ne traži kamata od svoga brata«; i opet (24, 6): »Neka se ne uzima u zalog žrvanj, ni gornji ni donji: ta time bi se u zalog uzimao sam život«. A *Knjiga Izlaska* (22, 26) kaže: »Uzmeš li svome susjedu ogrtač u zalog, moraš mu ga vratiti prije zalaza sunca«. — Treće, zakon je naređivao da se ne traži na neprikladan način. U *Knjizi Izlaska* (22, 25), naime, čitamo: »Ako uzimaš novac kome od moga naroda, siromahu koji je kod tebe, ne postupaj prema njemu kao lihvar«. Iz istoga razloga u *Ponovljenom zakonu* (24, 10 i sl.) piše: »Kada bližnjemu svome daješ bilo kakav zajam, nemoj ulaziti u njegovu kuću da mu uzmeš zalog. Stoj vani, a čovjek komu si dao zajam neka ti iznese zalog van«. Razlog je tomu što je kuća za svakoga najsigurnije utočište, pa je stoga odvratno da netko bude napadnut u vlastitoj kući, a i zato što zakon nije dopuštao vjerovniku da uzme zalog koji je htio, nego je dužniku davao mogućnost da dadne ono u čemu je manje oskudijevao. — Četvrto, zakon je naređivao da se u sedmoj godini dugovi potpuno otpuste (Pnz 15, 1—3). Vjerojatno je bilo da su oni koji su bez teškoća mogli vratiti, to učinili prije isteka sedme godine i da nisu bez razloga varali vjerovnika. No ako su neki bili u posvema-

šnjoj nemogućnosti da vrate dug, iz ljubavi im je trebalo otpustiti dug, a iz istoga bi im razloga opet trebalo odobriti zajam kad se nađu u nevolji. – Naprotiv, za posuđene životinje zakon je (Izl 22, 14) naređivao da ih onaj, koji ih je posudio, ako u njegovoj otsutnosti životinje uginu ili se unesereće, ima vratiti, jer se pretpostavljalo da nije vodio o njima potrebnu brigu. Ako bi, naprotiv, životinje uginule ili se unesrećile pred gospodarom, onaj koji se njima služio nije bio obavezan vratiti ih, posebice ako su bile posuđene za novčanu odštetu, jer su jednako tako mogle uginuti ili se unesrećiti i kod gospodara; u tom, naime, slučaju posudba ne bi bila besplatna, već bi iz nje proizlazila neka dobit, to jest zajamčeno čuvanje životinje. To je posebice valjalo imati na umu kad su životinje bile dane na posudbu za plaću, jer je gospodar tada već primao određenu naknadu za upotrebu svojih životinja, pa stoga tu naknadu nije mogao povećati vraćanjem životinja, osim zbog nemara onoga koji ih je trebao čuvati. Ako pak životinje nisu bile dane na posudbu uz novčanu naknadu, bilo je u skladu s pravdom zahtijevati da se vrati onoliko, koliko bi koštala upotreba uginule ili unesrećene životinje.

5. Razlika između posudbe i pologa je u tome, što se posuđena stvar daje na korist onome koji je uzima, dok se stvar dana u polog daje zbog probitka onoga koji je daje u polog. Stoga je čovjek u nekim slučajevima bio prije dužan vratiti posuđenu stvar, nego onu koja je bila data u polog (Izl 22, 10). Naime, stvar se data u polog mogla izgubiti na dva načina. Prvo, zbog nekog neizbježnog uzroka: ili prirodnog, primjerice ako je životinja data u polog uginula ili ako se unesrećila; ili zbog nekog izvanjskog uzroka, primjerice ako su je oteli neprijatelji ili razderale divlje zvijeri, pa je u tom slučaju čuvar imao donijeti gospodaru ostatke ubijene životinje. Međutim, u drugim gore naznačenim slučajevima nije bio dužan ništa vraćati, ali da bi uklonio svaku sumnju o prijevari, bio je dužan položiti zakletvu. – Drugo, polog se mogao izgubiti zbog nekog uzroka koji se mogao izbjeći, primjerice zbog krađe. U tom je slučaju čuvar bio dužan vratiti zbog svoga nemara stvar datu u polog. No onaj koji je na posudbu uzeo neku životinju, bio ju je dužan vratiti i onda kad se ona unesrećila ili kad je ugi-

nula u otsutnosti gospodara, kako smo već rekli (odg. na 4. razlog). Njemu se, naime, pripisivao veći nemar nego čuvaru pologa, kojega se teretilo samo zbog krađe.

6. Radnici što iznajmljuju svoj rad jesu siromasi koji svakidašnja sredstva za život zarađuju svojim radom. Stoga je zakon brižno naredio da im se odmah isplati zarada kako im ne bi nedostajala hrana. Međutim, oni koji su davali u zajam druge stvari, općenito su bili bogati, pa im stoga cijena zakupa nije bila potrebna za svakidašnju prehranu. Stoga su ta dva slučaja različita.

7. Suci su bili postavljani među narodom sa svrhom da rješavaju sporove koji su mogli nastati u pitanju pravednosti. A jedna stvar može biti sporna na dva načina. Prvo, kod priprostih ljudi. Da bi se riješili ti sporovi, u *Ponovljenom zakonu* (16, 18) bilo je naređeno da se »u svakom plemenu postave suci i nadglednici da sude narodu pravednim sudom«. — Drugo, stvar može biti sporna i kod ljudi od struke. Da bi se riješili ti sporovi, zakon je naređivao da svi imaju ići u glavno mjesto, koje je Bog odabrao, u kojemu se nalazio vrhovni svećenik i rješavao sporove što su se odnosili na pitanje bogoštovlja, ali i narodni sudac koji je rješavao pitanja što su se ticala sudskih parnica među ljudima. Uostalom, i danas se nakon priziva ili odluke sudskog vijeća parnice prenose od nižih na više suce. Stoga u *Ponovljenom zakonu* (17, 8) čitamo: »Bude li ti preteško i nesigurno štogod rasuditi, i vidiš da su mišljenja sudaca u tvomu gradu različita,ustani i pođi u mjesto koje je Gospodin odabrao i obrati se svećenicima levitskoga roda i sucu koji bude za to vrijeme«. A ti se sporni sudski postupci nisu događali često. Stoga se narod zbog toga nije osjećao opterećenim.

8. U sudskim se sporovima među ljudima ne može doći do pravog i neoborivog dokaza, nego je dovoljan jedan pretpostavljeni dokaz, sličan onome kojim se služe govornici. Stoga, premda je bilo moguće da se dvojica ili trojica svjedoka slože u laži, ipak to nije bilo lako ni vjerojatno. To je razlog što se njihovo svjedočenje smatralo istinitim, a posebice ako prilikom svjedočenja nisu oklijevali ili ako nisu bili osumnjičeni zbog drugih razloga. A da se svjedoci ne bi olako udaljili od istine, zakon je propisivao da se naj-

većom brižljivošću oni ispitaju i da se teško kazne oni svjedoci koji su bili otkriveni kao lašci, kako čitamo u *Ponovljenom zakonu* (19, 16 i sl.).

Postojao je također i jedan drugi razlog kad se određivao taj broj svjedoka. On je, naime, označavao nepogrešivu istinu o božanskim osobama, koje se katkada spominju kao dvije, budući da je Duh Sveti veza među dvjema osobama, a katkada se izričito spominju sve tri, prema tumačenju što ga je dao Augustin[8] na odlomak *Ivanova evanđelja* (8, 17): »U vašem je zakonu pisano da je svjedočanstvo dvojice ljudi istinito«.

9. Teška se kazna ne izriče samo zbog težine krivnje, već i zbog drugih razloga. Prvo, zbog težine grijeha, budući da težak grijeh, u jednakim uvjetima, zaslužuje težu kaznu. Drugo, zbog grešne navike, budući da se ljudi lako ne odriču grešne navike, osim posredstvom teških kazni. Treće, zbog jačine požude ili užitka u grijehu, budući da se ni od tih grijeha ljudi ne rastaju olako, osim posredstvom teških kazni. Četvrto, zbog lakoće kojom se grijeh čini i prikriva. Takvi se, naime, grijesi, kad budu otkriveni, imaju kazniti strože da bi se drugi grešnici zastrašili.

Obzirom pak na težinu grijeha mogu se razlikovati četiri stupnja, premda u jednom te istom činu. Prvi se ostvaruje onda kad čovjek sagriješi bez sudjelovanja svoje volje. Ako je čovjek učinio grijeh sasvim bez sudjelovanja svoje volje, tada se on ima sasvim osloboditi od kazne, jer se u *Ponovljenom zakonu* (22, 25 i sl.) kaže da ona djevojka, kojoj je nanešena sila u otvorenu polju, »nije kriva i ne zaslužuje smrt, jer je ona zapomagala, ali nije bilo nikoga da joj priskoči upomoć«. No ako grijeh na neki način proizlazi iz volje, a grešni je čin načinjen zbog slabosti, primjerice kad netko griješi zbog strasti, tada je grijeh manji, pa također i kazna, zbog pravičnosti suda, ima biti manja, osim ako ona pod vidom nekog zajedničkog dobra ne bude povećana, to jest kako bi se drugi grešnici odvratili od tih grijeha, kako smo već kazali. – Drugi se stupanj ostvaruje kad čovjek sagriješi iz neznanja. U tom se slučaju moglo tvrditi da je kriv zbog nehata u sticanju znanja, no takav nije bio podvrgnut sudskim kaznama, nego je zadovoljštinu za svoj

8 Tr. 36 super Io. 8, 18: PL 1669.

grijeh morao dati prinošenjem žrtava. Naime, u *Levitskom zakoniku* (4) čitamo: »Onaj tko je zgriješio zbog neznanja« itd. No to se odnosi na činjenično neznanje, a ne na nepoznavanje božanske zapovijedi, koju su svi morali spoznati. — Treći se stupanj ostvaruje kad čovjek sagriješi iz oholosti, to jest s punom sviješću i zloćom. Tada je grešnik imao biti kažnjen prema težini zločina (Pnz 25, 2). — Četvrti se stupanj ostvaruje kad čovjek sagriješi zbog drskosti i grešne tvrdokornosti. U tom je slučaju grešnik imao biti smaknut kao buntovnik i rušitelj zakonskog poretka.

Imajući to na pameti, valja odgovoriti da se u izricanju kazne za krađu, što ju je odmjeravao zakon, vodilo računa o onome što se događalo u većini slučajeva (Izl 22, 1-9). Stoga je kod krađe onih stvari, koje su se lako mogle sačuvati od kradljivaca, kradljivac imao vratiti samo dvostruko. Ovce se, međutim, ne mogu lako sačuvati od kradljivaca, jer one idu na pašu u polje, pa se često događalo da su ovce bile predmet krađe. Stoga je zakon odredio strožu kaznu, i to da se za jednu ukradenu ovcu ima vratiti četiri. Goveda se još teže mogu sačuvati od krađe, jer se nalaze u polju, a na ispašu ne idu u stadu poput ovaca. To je razlog što je bila određena još teža kazna, to jest za jedno je ukradeno govedo valjalo vratiti pet. A kažem i ovo: ako je ukradena životinja bila pronađena živa kod kradljivca, tada je ovaj imao vratiti samo dvostruko kao kod ostalih krađa, jer se u tom slučaju moglo pretpostaviti da je namjeravao životinju vratiti, jer ju je sačuvao živu. Ili, imajući na umu ono što kaže Primjedba[9] moglo bi se odgovoriti da se za jedno ukradeno govedo imalo vratiti pet stoga što se »govedo može upotrijebiti na pet načina: može biti prineseno kao žrtva, govedo ore, hrani svojim mesom, daje mlijeko i kožu koja se opet mnogostruko upotrebljava«. Ovca se pak može upotrijebiti na četiri načina: »može biti prinesena kao žrtva, daje hranu u mesu, daje mlijeko i daje vunu«. — Buntovnog je pak sina valjalo smaknuti, ne zbog toga što je neumjereno jeo i pio, nego zbog nepopravljivosti i buntovnog duha, a buntovnost je, kao što smo rekli, uvijek bila kažnjavana smrtnom kaznom. — Onaj pak koji je u dan subotnji skupljao drva, bio je zasut kamenjem kao prekrši-

9 *Ordin.* super Ex. 22, 1.

telj zakona, a zakon je naređivao da se subotnji dan vjerno poštuje, da bi ljudi mogli razmišljati o stvaranju svijeta, kako smo gore rastumačili (p. 100 čl. 5 »c« i odg. na 2. razlog). Stoga je takav čovjek bio smaknut kao krivac zbog nevjernosti.

10. Stari je zakon[10] osuđivao na smrtnu kaznu u najtežim zločinima, to jest kad se radilo o grijesima protiv Boga, ubojstvu, otmici ljudskih osoba, vrijeđanjima roditelja, preljubu i o rodoskvrnuću. Za krađu pak drugih stvari zakon je određivao novčanu kaznu. Pri ranjavanju i nanošenju tjelesnih ozljeda određivao je kaznu odmazde, a isto tako i u slučaju grijeha lažnog svjedočanstva. Za manje je krivnje zakon pribjegavao šibanju ili je grešnika izvrgavao javnom ruglu.

U samo dva slučaja zakon je određivao kaznu ropstva. Prvo, kada u sedmoj godini, godini opraštanja, neki rob nije htio iskoristiti dobročinstvo zakona i postati slobodan. Tada mu je za kaznu bilo određeno da ostane rob zauvijek. – Drugo, kazna ropstva bila je izricana i kradljivcu kad ovaj nije imao odakle vratiti ukradene stvari, kako je napisano u *Knjizi Izlaska* (22, 3).

Zakon, naprotiv, sasvim i za sve ljude isključuje kaznu izgona. Samo se, naime, u tom narodu Bogu iskazivalo pravo štovanje, dok su drugi narodi bili izopačeni idolopoklonstvom. Ako bi stoga netko bio sasvim isključen iz naroda, bio bi izložen idolopoklonstvu. U tom je smislu David u *Prvoj knjizi o Samuelu* (26, 19) rekao Saulu: »Neka budu prokleti oni koji su me danas izbacili, tako da ne mogu imati udjela u baštini Jahvinoj, kao da su mi govorili: 'Idi, služi tvojim bogovima'«. Ipak, postojala je posebna vrsta izgnanstva. Naime, u *Ponovljenom zakonu* (19) čitamo da je u slučaju »kad netko ubije svoga bližnjega nehotice, a može dokazati da ga prije nije mrzio« mogao pobjeći u jedan od gradova utočišta i ostati ondje do smrti velikoga svećenika. Tada mu je bilo dopušteno vratiti se svojoj kući, budući da se privatne srdžbe obično umiruju u javnim nesrećama naroda, pa stoga rođaci ubijenoga ne bi bili tada skloni da ga usmrte.

11. Bilo je naređeno da se ubiju životinje, ne zbog neke

10 Cf. Lev. 17ss; 21ss; Dt. 19, 16ss; 25.

njihove krivnje, nego kao vrsta kazne odmjerene njihovim gospodarima, koji ih nisu čuvali i spriječili u nanošenju štete. Ako je neko govedo već prije imalo naviku bosti, da bi spriječio opasnost, gospodar je bio kažnjen strože nego kad je životinja ubola nekoga prvi puta. — Te su životinje mogle biti ubijene u znak osude grijeha, a i zbog toga da njihova prisutnost ne bi zadavala strah ljudima.

12. Prema Mojsesu Majmonidesu,[11] književni ili povijesni razlog te zapovijedi bila je činjenica što je ubojica često puta pripadao susjednom gradu. Stoga je ubojstvo junice služilo za istragu o tajnom ubojstvu. Taj se cilj u zbilji postizavao zbog tri razloga. Prvo, jer su starješine morale dati prisegu da nisu ništa propustili u pogledu sigurnosti putova. Drugo, jer je gospodar junice pretrpio štetu zbog usmrćenja životinje; a da se prije otkrilo ubojstvo, životinja ne bi bila usmrćena. Treće, jer je mjesto na kojem je junica ubijena imalo ostati neobrađeno. Da bi, stoga, izbjegli takve štete, stanovnici bi onoga grada otkrili ubojicu, ako su ga poznavali, a vrlo je rijedak slučaj bio da se o događaju ne bi pročuo poneki glas ili proširila poneka sumnja.

To se također činilo i zbog toga da bi se zadao strah i iskazalo gnušanje prema činu ubojstva. Naime, ubojstvo junice, koja je korisna i snažna životinja, posebice prije nego li je bila pod jarmom, označavalo je da onaj koji je počinio ubojstvo, koliko god bio koristan i snažan, ima biti ubijen, i to okrutnom smrću, što je naznačavalo smrskavanje lubanje. A imao je biti isključen iz ljudskog društva kao podlac i neznanac, a to je bilo naznačeno činjenicom što je ubijena junica bila prepuštena raspadanju na jednom divljem mjestu.

U mističnom smislu junica iz čopora označava tijelo Kristovo, koje nije nosilo jaram, jer nije učinilo grijeha; i nije oralo zemlju, to jest nije upoznalo ljagu duha buntovništva. A činjenica što je junica bila ubijena na jednom divljem mjestu označavala je prezrenu Kristovu smrt, po kojoj su bili oprani svi grijesi, a đavao označen kao začetnik ubojstva.

11 *Doct. perplex.* p. 3 c. 40.

Članak 3

Da li su bile prikladne sudske zapovijedi koje su se odnosile na strance?

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da sudske zapovijedi, koje su se odnosile na strance, nisu bile prikladne. Naime:

1. Petar u *Djelima apostolskim* (10, 34 i sl.) kaže: »Uistinu, sad istom shvaćam da Bog nije pristran, nego je njemu mio u svakom narodu onaj koji ga priznaje i čini pošteno«. A one, koji su Bogu omiljeli, nitko ne smije isključiti iz crkve Božje. Stoga nije pravedna odredba *Ponovljenog zakona* (23, 3) po kojoj »u Gospodnju zajednicu zauvijek neće ući ni Amonac ni Moabac, čak ni poslije desetog koljena«, dok se nešto niže u vezi s poganima govori (r. 7): »Nemoj prezirati Edomca, jer je on brat tvoj. Ne preziri ni Egipćanina, jer si bio došljak u zemlji njegovoj«.

2. Osim toga: čin za koji nismo odgovorni, ne zaslužuje nikakvu kaznu. A nitko nije odgovoran što je uškopljenik (eunuchus) ili što ga je rodila prostitutka. Dakle, nije prikladna zapovijed u *Ponovljenom zakonu* (23, 1 i sl.): »Neka se u Jahvinu zajednicu ne prima onaj kojemu je stučena mošnjica, a niti mješanac rođen iz bludništva«.

3. Zatim: stari je zakon milosrdno naređivao da se pridošlice ne smiju ugnjetavati. U *Knjizi Izlaska* (22, 21), naime, čitamo: »Ne tlači pridošlicu niti mu nanosi nepravde, jer ste i sami bili pridošlice u zemlji egipatskoj«; i opet (23, 9): »Ne ugnjetavaj pridošlicu. Ta znate kako je pridošlici, i sami ste bili pridošlice u zemlji egipatskoj«. A ugnjetavati nekoga kamatama jedan je od načina tlačenja. Dakle, zakon nije postupio dobro kad je dopustio da Židovi mogu davati strancima novac na zajam uz kamate.

4. Još nešto: nama su bliži ljudi nego drveća. A onima koji su nam bliži, dužni smo iskazivati veću privrženost i ljubav, po riječima *Sirahovim* (13, 15): »Svako živo biće ljubi svoju vrstu i svaki čovjek svojega bližnjega«. Dakle, ne može se opravdati zapovijed Gospodnja u *Ponovljenom zakonu* (20, 13 i sl.) da se u gradovima, što su ih Židovi osvo-

jili od neprijatelja, pobiju svi muškarci, a da se ne posijeku stabla koja rod donose.

5. K tome: svatko ima časno težiti više prema zajedničkom nego prema privatnom dobru. A u ratu protiv neprijatelja cilj je zajedničko dobro. Stoga nije prikladna zapovijed u *Ponovljenom zakonu* (20, 5 i sl.) što se neki uoči bitke šalju kući, primjerice onaj tko je izgradio novu kuću, zasadio vinograd ili onaj koji se oženio.

6. Napokon: iz krivnje nitko ne smije izvlačiti korist. A kad je neki čovjek plašljivac i kukavica, onda je to krivnja, jer je takav stav u suprotnosti s krepošću jakosti. Stoga nije bilo prikladno takve oslobađati od ratnih napora.

ALI PROTIV iznesenih razloga božanska Mudrost u *Knjizi mudrih izreka* (8, 8) kaže: »Sve su riječi usta mojih pravične, u njima nema ništa ni krivo ni prijetvorno«.

ODGOVARAM: Prema strancima potoje dva oblika odnosa: jedan miroljubivi, a drugi neprijateljski. Obzirom na jedan i drugi oblik odnosa prema strancima zakon je sadržavao prikladne zapovijedi. Naime, Židovi su imali trostruku priliku da na miroljubivi način održavaju veze sa strancima. Prvo, kad su stranci prolazili kroz njihovu zemlju kao putnici. Drugo, kad su sami odlazili u tuđu zemlju s namjerom da se ondje nastane kao pridošlice. I u jednom i u drugom slučaju zakon je nalagao zapovijedi milosrđa. Naime, u *Knjizi Izlaska* kaže se (22): »Ne tlači pridošlicu«; i opet (23): »Ne ugnjetavaj pridošlicu« (usp. 3. razlog). — Treće, kad su tuđinci htjeli prijeći sasvim u njihovu zajednicu i prigrliti njihovu vjeru. U tom se slučaju postupalo po nekom redu. Naime, tuđinci se nisu odmah primali za ravnopravne građane. Uostalom, i kod nekih je poganskih naroda bilo određeno, kako nas obavještava Filozof u III knjizi *Politike*[1], da se građanima imaju smatrati tek potomci od djeda ili pradjeda nadalje. Kad bi se, naime, dopustilo strancima da vode poslove u narodu, mogle bi nastati mnoge opasnosti. Tuđinci bi, naime, budući da još nisu imali prokušanu ljubav prema zajedničkom dobru, mogli raditi protiv naroda. Stoga je zakon propisivao da se u narodnu zajednicu može primiti tek treće pokoljenje onih pogana koji su bili u nekom srodstvu sa Židovima, to

1 C. 1 n. 9 (Bk 1270b 1): S. Th., lect. 1.

jest Egipćani, među kojima su se Židovi rađali i odrastali, i Idumejci, sinovi Ezava, brata Jakovljeva. Neki pak kao Amonci i Moabci nisu nikada mogli biti primljeni u narodnu zajednicu, jer su sa Židovima postupali neprijateljski (usp. 1. razlog). Amalečani pak, koji su ih najviše ometali i s kojima nisu imali nikakvo srodstvo, smatrani su za vječne neprijatelje, pa se u *Knjizi Izlaska* (17, 16) čita: »Jahvin je boj protiv Amalečana od naraštaja do naraštaja«.

Isto je tako zakon donosio razborite zapovijedi u pogledu ratnog stanja s tuđincima. Naime, prije svega određivao je da se rat poduzima iz pravednih razloga. U *Ponovljenom zakonu* (20) naređuje se, primjerice, da prije osvajanja jednoga grada ponude neprijatelju mir. — Drugo, zakon je propisivao da rat vode hrabro i svoje pouzdanje stave u Boga. A da bi se ta zapovijed uspješno izvršavala, zakon je propisivao da prije bitke svećenik ohrabri narod i obeća mu pomoć Gospodinovu. — Treće, zakon je naređivao da uklone svaku zapreku za boj i da se kući pošalju svi koji su ratnicima mogli zadati nepriliku. — Četvrto, zakon je naređivao da pobjedu proslavljaju umjereno, da poštede žene i djecu i plodonosna stabla u tom kraju.

Odgovaram na razloge: 1. Zakon nije isključivao iz bogoštovlja i iz onoga što je služilo za spasenje duše ljude nijednoga naroda. Naime, u *Knjizi Izlaska* (12, 48) čitamo: »Ako bi stranac, koji među vama boravi, htio svetkovati Pashu u čast Jahvi, svi se njegovi muški najprije moraju obrezati. Tek mu je tada dopušteno slaviti je, jer je tada kao i domorodac zemlje«. Naprotiv, u vremenite stvari, obzirom na ono što je sačinjavalo društveni život naroda, nije se odmah pripuštalo svakoga zbog gore naznačenog razloga (u »c«), no jedni su bili primani u trećem pokoljenju, poput Egipćana i Idumejaca, a drugi su bili isključeni zauvijek kao znak osude grijeha iz prošlosti, poput Moabaca, Amonaca i Amalečana. Naime, kao što se kažnjava pojedinac zbog počinjenog grijeha kako bi se drugi preplašili i uzdržali od grijeha, tako zbog nekog posebnog grijeha može biti kažnjen narod ili grad kako bi se drugi narodi uzdržali od sličnog grijeha.

Ipak, neki su mogli biti primljeni kao članovi narodnog zbora po naročitom oprostu zbog nekog posebnog krepo-

snog čina. Tako se u *Knjizi o Juditi* (14, 6. 9) kaže da je zapovjednik Amonaca, Ahior, bio »sa svim potomcima svojega plemena primljen u izraleski narod«. — To se zbilo i s Moapkinjom Rutom, koja je bila »čestita žena«, kako čitamo u *Knjizi o Ruti* (3, 11). Ipak bi se moglo odgovoriti da se ta zabrana protezala samo na muškarce, a ne na žene, kojima ne priliči da budu građanke s punim pravom.

2. Filozof u III knjizi *Politike*[2] kaže da netko može biti građanin (neke države) na dva načina: prvo, u punom smislu; drugo, u nekom smislu. Građanin je u punom smislu onaj čovjek koji ima mogućnost obavljati sve građanske službe, to jest sudjelovati u vijeću i narodnom sudu. U nekom je pak smislu građanin onaj čovjek koji živi u jednoj državi, a ovamo spadaju i ljudi niska porijekla, djeca i starci, koji nisu kadri obavljati stvari koje se tiču života zajednice. Stoga su nezakonita djeca, zbog njihova niskoga porijekla, bila isključena »iz skupštine«, to jest iz narodnog zbora sve do desetog pokoljenja. Isključeni su bili također i uškopljenici, koji nisu mogli težiti za čašću očinstva što se mnogo cijenilo u židovskom narodu, u kojem se iskazivanje kulta Bogu očuvalo tjelesnim rađanjem. Uostalom, i kod pogana, kako nas obavještava Filozof u II knjizi *Politike*[3], u velikoj su časti bili oni, koji su imali mnogo djece. — Ipak prema darovima milosti uškopljenici nisu bili manji od drugih, a isto tako ni pridošlice, kako smo već kazali (odg. na 1. razlog). Naime, kod *Izaije* (56, 3) čitamo: »Neka sin tuđinčev, koji je prionuo uz Jahvu, ne govori: 'Jamačno će me Jahve odvojiti od svojega naroda'. Neka uškopljenik ne govori: 'Ja sam evo tek suho drvo'«.

3. Zakon nije imao nakanu omogućiti ubiranje kamata od tuđinaca. No ta se činjenica pripisuje pripuštenju, bilo zbog sklonosti Židova prema lakomosti, bilo da bi postali dobrohotniji prema strancima, na račun kojih su stjecali bogatstva.

4. U vezi s neprijateljskim gradovima činila se ova razlika. Neki su, naime, gradovi bili udaljeni i nisu spadali u one gradove koji su bili obećani Židovima, pa kad su te gradove osvojili, pobili bi sve muškarce koji su se borili

2 C. 3 n. 2 (Bk 1278a 2): S. Th., lect. 4.
3 C. 6 n. 13 (Bk 1270b 1): S. Th., lect. 13.

protiv Božjeg naroda; žene su i djecu poštedjeli. Naprotiv, u obližnjim gradovima, koji su im bili obećani, postojala je zapovijed da se pobiju svi zbog zloće što su je ti gradovi počinili u prošlosti, a Gospodin je protiv njih u znak kazne poslao izraelski narod kao izvršitelja pravde. Naime, u *Ponovljenom zakonu* (9, 5) čitamo: »Zbog opačina onih naroda, gradovi su bili razoreni tvojim dolaskom«. Bilo je naređeno da se sačuvaju plodonosna drveća na korist naroda kojemu je pripao grad s okolinom.

5. Iz boja je bio isključen iz dva razloga onaj koji je tek nedavno izgradio kuću, nasadio vinograd ili se oženio. Prvo, čovjek u početku više voli ono što je nedavno stekao ili ono što će tek steći, pa se plaši da to ne bi izgubio. Stoga je bilo vjerojatno da su se zbog te ljubavi takvi previše plašili smrti, pa nisu bili toliko hrabri u boju. – Drugo, kako kaže Filozof u II knjizi *Fizike*[4], »prava je nesreća kad čovjek, koji je stigao nadomak neke stvari, bude spriječen da je posjeduje«. Da se, stoga, preživjeli rođaci ne bi previše žalostili zbog smrti svojih bližnjih, koji nisu mogli uživati dobra što su za njih bila pripremljena, te da se i narod ne bi zgražao kad to opazi, takve su ljude čuvali od opasnosti smrti i slali ih iz boja kući.

6. Strašljivce su slali kući, ne zbog neke njihove koristi, nego da narod ne bi trpio štetu zbog njihove prisutnosti, jer je njihov strah i bijeg mogao izazvati i druge da se preplaše i pobjegnu.

Članak 4

Da li su bile prikladne zapovijedi staroga zakona obzirom na članove obitelji?

Sent. 4 d. 33 q. 1 a. 3 q.[a]3 ad 3; q. 2 a. 2 q.[a]1. 2. 4; *Cont. Gent.* 3, 123.

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nisu bile prikladne zapovijedi staroga zakona obzirom na članove obitelji. Naime:

1. Filozof u I knjizi *Politike*[1] kaže da je »rob gospodarov

4 C. 5 n. 9 (Bk 197a 27): S. Th., lect. 9.

1 C. 2 n 6 (Bk 1254 a 12): S. Th., lect. 2

u svemu što jest«. A tko drugomu pripada na takav način, mora mu pripadati zauvijek. Dakle, neprikladno je zakon zapovijedio u *Knjizi Izlaska* (21, 2) da sedme godine robovi postanu slobodni.

2. Osim toga: rob je vlasništvo gospodara poput neke životinje, primjerice magarca ili goveda. A *Ponovljeni zakon* (22, 1-3) naređuje da se zalutale životinje vrate njihovim gospodarima. Dakle, neprikladna je zapovijed *Ponovljenog zakona* (23, 15): »Ne smiješ gospodaru izručivati roba koji je od svoga gospodara utekao k tebi«.

3. Nadalje: više od ljudskog zakona mora za milosrđe odgajati božanski zakon. No po ljudskim zakonima imaju se veoma strogo kažnjavati oni koji grubo postupaju s robovima i ropkinjama. A najteža je kazna, čini se, bila ona kada je iz nje uslijedila smrt. Stoga u *Knjizi Izlaska* (21, 20 i sl.) nije prikladno određeno: »Tko udari batinom svoga roba ili svoju ropkinju, ako prežive dan-dva, neka se osveta ne provodi, jer je rob njegovo vlasništvo«.

4. Zatim: Filozof u I[2] i III[3] knjizi *Politike* kaže da je vlast gospodara nad robom drukčija od vlasti oca nad sinom. A vlasništvo nad robovima uključuje mogućnost da gospodar može prodati roba ili ropkinju. Dakle, zakon nije učinio dobro kad je dopustio da netko može prodati svoju kćer kao sluškinju ili kao ropkinju (Izl 21, 7).

5. Još nešto: otac ima vlast nad sinom. A kazniti zloporabe ima pravo onaj tko ima vlast nad onim koji sagriješi. Stoga u *Ponovljenom* zakonu (21, 18 i sl.) nije prikladno određeno da otac dovede vlastitog sina pred gradske starješine da ga kazne.

6. K tome: Gospodin je u *Ponovljenom zakonu* (7, 3 i sl.) zabranio ženidbe s tuđincima, čak je naredio da se ponište oni brakovi koji su već bili sklopljeni, kako čitamo u *Ezrinoj knjizi* (10). Dakle, nije bilo razložno dopuštenje u knjizi *Ponovljenog zakona* (21, 10 i sl.), da Židovi mogu sklopiti brak sa ženama tuđinkama.

7. Zatim: u *Levitskom zakonu* (18) Gospodin je odredio da se pridogom ženidbi izbjegavaju neka koljena krvnog srodstva i rodbinstva. Stoga je neprikladna zapovijed do-

2 C. 5 n. 1 (Bk 1259a 37): S. Th., lect. 10.
3 C. 4 n. 4 (Bk 1278b 32): S. Th., lect. 5.

nesena u *Ponovljenom zakonu* (25, 5) da brat oženi ženu udovicu pokojnoga svoga brata ako ovaj umre bez djece.

8. Nadalje: između muža i žene mora postojati najveća vjernost kao što postoji i najveća prisnost. No to je nemoguće ako bi se brak mogao raskinuti. Stoga nije prikladna zapovijed Gospodnja u *Ponovljenom zakonu* (24, 1-4) da čovjek može otpustiti ženu pošto joj dadne otpusno pismo, kao i naredba da je više ne može ponovo uzeti.

9. Napokon: kao što žena može prekršiti vjernost prema mužu, tako rob može uskratiti poštovanje gospodaru, a i sin ocu. No da bi se otkrila nepravda roba prema gospodaru, ili sina prema ocu, zakon nije propisivao nikakve žrtve. Stoga je bila suvišna žrtva prinosnica za ljubomoru ustanovljena u svrhu da bi se razotkrio preljub žena, kako čitamo u *Knjizi Brojeva* (5, 12 i sl.). Dosljedno tomu, čini se da stari zakon nije donio prikladne zapovijedi obzirom na članove obitelji.

ALI PROTIV iznesenih razloga u *Psalmima* (18, 10) stoji: »Istiniti su sudovi Jahvini, svi jednako pravedni«.

ODGOVARAM: Suživot članova obitelji, kako kaže Filozof u I knjizi *Politike*[4] zasniva se na svakidašnjoj djelatnosti usmjerenoj na sticanje neophodnih sredstava za život. A ljudski se život održava na dva načina. Prvo, u odnosu na pojedinca, to jest ukoliko je riječ o čovjeku brojčano istom. A da bi održao taj život, čovjek se služi izvanjskim dobrima, koja mu služe za hranu, odjeću i druge slične stvari potrebne za život. U privređivanju pak tih dobara čovjeku su potrebne sluge. Drugo, ljudski se život u vrsti održava rađanjem, pa je čovjeku potrebna žena koja će mu roditi djecu. Stoga u obiteljskom životu mogu postojati tri vrste odnosa: gospodar i sluga, muž i žena, otac i sin. A za sve je te odnose stari zakon izdao prikladne zapovijedi.

Naime, odredio je da se prema robovima postupa s dobrotom te da ih se ne tlači pretjeranim radom. U tom smislu u *Ponovljenom zakonu* (5, 14) Gospodin je naredio: u dan subotnji »odmaraj se ti; tvoj sluga i tvoja sluškinja«. Isto valja reći i za kazne, jer je zakon naredio da za kaznu pusti na slobodu robove onaj čovjek koji je svoje robove osakatio, kako nalazimo u *Knjizi Izlaska* (21, 26 i sl.). Isto

4 C. 1 n. 6 (Bk 1252b 13): S. Th., lect. 1.

je bilo naređeno i za sluškinju ako bi je netko uzeo za ženu (ondje, r. 7 i sl.): – Što se tiče robova Židova, zakon je određivao da se oni sedme godine puste na slobodu sa svim stvarima koje su donijeli sa sobom i sa svom svojom odjećom, kako govori *Knjiga Izlaska* (21, 2 i sl.). Nadalje, bilo je naređeno da im se za put dadne sve što im je potrebno, o čemu piše *Ponovljeni zakon* (15, 13 i sl.).

Što se žena tiče, zakon je ponajprije donio pravila u pogledu izbora žena prigodom ženidbe, pa je odredio da Židovi uzimaju žene iz svoga plemena, kako se ždrijebom određena imanja ne bi pomiješala, kako čitamo u posljednjem poglavlju *Knjige Brojeva.* Nadalje, zakon je propisivao da čovjek ima oženiti ženu svoga brata kad ovaj umre bez poroda. Razlog je tomu bio taj da onaj, koji nije imao potomstva po tjelesnom rađanju, stekne to potomstvo barem po nekoj vrsti posvojenja, da se ne bi posve izbrisao spomen na pokojnika. Zakon je također određivao da se kod sklapanja brakova Židovi ne smiju ženiti sa stranim osobama, to jest tuđinkama zbog opasnosti od zavođenja na idolopoklonstvo (usp. odg. na 6. razlog), niti s bliskim rođacima zbog prirodnog poštovanja prema njima (usp. odg. na 7. razlog). – Zakon je zatim određivao kako se ima postupati sa ženama što su ih oženili. Nitko ih nije smio lako dovoditi na zao glas, pa je zakon stoga naređivao da se imaju kazniti oni koji su lažno zbog grijeha optužili svoju ženu, o čemu govori *Ponovljeni zakon* (22, 13 i sl.). Zakon je, nadalje, određivao da se zbog mržnje prema ženi ne smiju dovoditi u pitanje prava djece (Pnz 21, 15 i sl.). Zakon je k tome naređivao da nitko ne smije zlostavljati ženu zbog mržnje, nego je ima otpustiti predavši joj otpusno pismo (Pnz 24, 1). A da bi od početka pospješivao ljubav između bračnih drugova, zakon je određivao (r. 5) da se onaj koji se tek odnedavna oženio, ne smije opterećivati nikakvim zaduženjem što se tiče javnih potreba, kako bi se mogao radovati sa svojom ženom.

Što se tiče djece, zakon je naređivao da ih otac odgaja u stezi i poučava u vjeri. Stoga u *Knjizi Izlaska* (12, 26 i sl.) čitamo: »Kad vas vaša djeca zapitaju: 'Što vam taj obred označuje?', odgovorite im: 'Ovo je pashalna žrtva u čast Jahvi koji je prolazio'«. Očevi su ih, nadalje, imali poučavati

u ćudoređu, jer u *Ponovljenom zakonu* (21, 20) piše da očevi imaju reći: »Ovaj naš sin opak je i nepokoran; neće da nas sluša; ništarija je i pijanica«.

Odgovaram na razloge: 1. Sinove je Izraelove Gospodin oslobodio iz sužanjstva i pozvao na božansku službu, jer nije želio da ostanu robovi zauvijek. U *Levitskom zakonu* (25, 39 i sl.) čitamo: »Ako li tvoj brat padne u škripac te se moradne tebi prodati, nemoj ga prisiliti da služi kao rob; neka bude kod tebe kao najamnik ili nadničar. Ta oni su moji službenici, ja sam ih izbavio iz zemlje egipatske; oni se ne smiju prodavati kao robovi«. Budući da nisu bili robovi u posvemašnjem već samo u nekom smislu, svake su sedme godine ponovno stjecali slobodu.

2. Ona je zapovjed vrijedila za roba kojega je gospodar tražio da bi ga ubio ili da bi učinio neko nedjelo.

3. Što se tiče ozljeda nanesenih robovima, čini se da je nakana zakona bila utvrditi da li je ozljeda uistinu učinjena ili nije. Naime, ako se povreda zacijelo dogodila, zakon je određivao kaznu, to jest gubitak roba koji je imao biti pušten na slobodu (Izl 21, 26), ako je bila riječ o sakaćenju; ako je uslijedila smrt, primjenjivala se kazna predviđena za ubojstvo, to jest ako je rob umro na gospodarevim rukama kad ga je ovaj tukao. – No ako nije bilo sigurno da je rob umro od povrede, nego je samo tako izgledalo, a radilo se o vlastitom robu, zakon nije određivao nikakvu kaznu kada, primjerice, pretučeni rob nije umro odmah, već poslije nekoliko dana. Tada se, naime, nije moglo sa sigurnošću znati da li je umro od udaraca. Jer, ako je netko pretukao čovjeka slobodnjaka koji nije odmah umro, nego je mogao još hodati pomoću štapa, onaj koji ga je pretukao, nije bio krivac za ubojstvo, premda se moglo dogoditi da onaj čovjek kasnije umre. Ipak, morao mu je nadoknaditi novac koji je ovaj potrošio na liječenje (Izl 21, 18). To se, međutim, nije događalo kad se radilo o vlastitom robu, jer sve što je rob posjedovao, i sama njegova osoba, pripadali su gospodaru. Zato valja ponoviti razlog zbog kojega je gospodar bio oslobođen novčane kazne, to jest rob je bio »njegovo vlasništvo«.

4. Nijedan Židov, kako smo rekli (odg. na 1. razlog), nije mogao imati za pravoga roba nekog drugog Židova, nego

je takav bio rob u širem smislu, to jest bio je neki najamnik, i to na određeno vrijeme. Ipak je zakon dopuštao da čovjek može prodati sina ili kćer u slučaju bijede. To se očituje iz riječi zakona: »Ako netko proda kćer kao ropkinju, ona će kasnije postati slobodna, ali ne onako kao druge ropkinje«. Na taj je način netko mogao prodati ne samo svoju djecu, nego i sama sebe, ali više kao najamnika nego kao roba: »Ako li tvoj brat padne u škripac te se moradne tebi prodati, nemoj ga prisiliti da služi kao rob; neka bude kod tebe kao najamnik ili nadničar«, kaže se u *Levitskom zakonu* (25, 39 i sl.)

5. Filozof u X knjizi *Etike*[5] kaže da očeva vlast ima samo mogućnost izricanja opomene, ali nema prinudnu moć kojom bi slomio buntovne i nepopravljive. Stoga je u tom slučaju zakon naređivao da tvrdokornog sina podvrgnu kaznama gradske starješine.

6. Gospodin je zabranio da se Židovi žene ženama tuđinkama zbog opasnosti da ih one ne bi zavele na idolopoklonstvo. Ta se zabrana ponajprije odnosila na pogane susjede čije bi obrede Židovi veoma lako mogli prihvatiti. Ako je, naprotiv, žena htjela napustiti idolopoklonstvo i prihvatiti židovski zakon, tada ju je Židov mogao oženiti, kao što je očito u slučaju Rute koja se udala za Boaza. Ona je, naime, rekla svekrvi: »Tvoj narod moj je narod, i tvoj Bog moj je Bog«, kako čitamo u *Knjizi o Ruti* (1, 16). Stoga se žena, zarobljena u ratu, nije mogla udati za Židova ako prije nije ostrigla kosu, odsjekla nokte, odbacila odjeću u kojoj je bila zarobljena i oplakala oca i majku, a to su bili čini koji su označavali potpuno napuštanje idolopoklonstva.

7. Tumačeći riječi *Matejeva evanđelja,* Ivan Krisostom kaže[6] da je »zakonom bilo određeno da pokojnikov brat obitelji umrloga dadne jednoga sina, budući da je za Židove, naviknute na sve čine za sadašnji život, smrt bila nenadoknadivo zlo. Stoga je bilo također određeno da bratovu udovicu uzme za ženu brat ili rođak umrloga, i to stoga« (što sin rođen od bratove udovice) »svejedno nije bio smatran sinom umrloga, ali i stoga što se jedan tuđinac ne bi

5 C. 9 n. 12 (Bk 1180a 18): S. Th., lect. 14.
6 Homil. 48: PG 58, 489.

tako zdušno zalagao u brizi za pokojnikovu kuću kao pokojnikov brat kojega je na tu dužnost primoravalo i rodbinstvo«. Iz toga je očigledno da je netko, tko je oženio udovicu brata svoga, nastupao u osobi pokojnoga brata.

8. Zakon je omogućavao otpuštanje žene, ne stoga što bi to bilo dobro, nego zbog židovske tvrdoglavosti, kako reče Gospodin u *Matejevu evanđelju* (19, 8). No o tome će opširnije biti riječi u raspravi o ženidbi (usp. Suppl. p. 67).

9. Kad preljubom čine grijeh nevjere prema muževima, žene postupaju bez teškoća, olako, zbog užitka i skriveno, jer, kako kaže *Job* (24, 15), »za sumrakom žudi oko preljubnika«. U grijehu pak nevjere sina prema ocu, ili sluge prema gospodaru nije tako, budući da ta nevjera ne proizlazi iz požude za užitkom, već iz zloće; i ne može ostati tako skrivena kao nevjera žene preljubnice.

POGLAVLJE 114

(S. c. g. III)

BOG JE LJUDIMA DAO ZAKONE

Iz toga proizlazi očigledna nužnost da je Bog imao dati čovjeku jedan zakon. Naime:

1. Kao što Bog usmjerava čine stvorenja koja nisu obdarena razumom onim što spada na njihovu vrstu, isto tako Bog usmjerava ljudske čine onim što spada na pojedinačnu osobu, kako smo gore rastumačili[1]. No čine što se odnose na vrste kod onih stvorenja koja nisu obdarena razumom Bog vodi posredstvom prirodne sklonosti, koja proizlazi iz prirode vrste. Dakle, povrh toga čovjeku je bilo potrebno dati nešto čime će se usmjeravati u svojim osobnim činima. A to nešto nazivamo zakonom.

2. Još nešto: stvorenja obdarena razumom, kako smo prije rekli, podložna su božanskoj providnosti na takav način, da poprimaju čak i jedan izgled božanske providnosti, ukoliko imaju sposobnost u svojim činima upravljati same sebe i ostala bića. A sredstvo kojim se nečiji čini upravljaju naziva se zakon. Dakle, bilo je prikladno što je Bog dao ljudima zakon.

3. Zatim: budući da zakon nije drugo nego mjerilo i pravilo djelovanja, prikladno je da on bude dan samo onim bićima koja imaju spoznaju o svrsi svoga djelovanja. No to svojstvo pripada samo razumskom biću. Dakle, bilo je prikladno dati zakon samo razumskom stvorenju.

4. Osim toga: zakon se daje samo onim bićima koja imaju sposobnost djelovanja i ne-djelovanja. A to svojstvo pripada samo onim stvorenjima koja su obdarena razumom. Dakle, samo je razumsko stvorenje kadro primiti zakone.

5. Napokon: budući da je zakon pravilo djelovanja, a svako djelovanje ima svoj razlog po svrsi, od njega svako biće

1 Usp. c. 113.

koje je kadro primiti zakon mora taj zakon primiti od onoga koji ima zadaću privesti to biće njegovoj svrsi: niži zanatlija, primjerice, mora ga primiti od glavnog graditelja, a vojnik od vojnog zapovjednika. No razumsko stvorenje postiže svoju posljednju svrhu u Bogu i od Boga, kao što je očigledno iz onoga što smo ranije rekli.[2] Dakle, bilo je prikladno da Bog dadne ljudima jedan zakon.

Stoga *Jeremija* (31, 33) kaže: »Utisnut ću zakon svoj u njihova srca«, a *Hošea* (8, 12) govori ovako: »Umnožit ću za njih zakone moje«.[3]

2 Usp. c. 37. 52.
3 Usp. I-II q. 91 a; 4. *Sent.* III d. 37 a. 1; *In Psalm.* 18; *Ad Gal.* c. 3 lect. 7.

POGLAVLJE 115

(S. c. g. III)

BOŽANSKI ZAKON USMJERAVA ČOVJEKA POGLAVITO NA BOGA

Odatle možemo zaključiti koja je poglavita svrha zakona što ga je Bog dao. Naime:

1. Očigledno je da svaki zakonodavac poglavito zakonima namjerava usmjeravati ljude prema njihovoj svrsi: vojni zapovjednik, primjerice, namjerava s vojskom izvojevati pobjedu, a upravitelj grada namjerava ostvariti mir. Svrha pak kojoj Bog teži jeste sâm Bog. Dakle, božanski zakon poglavito usmjerava čovjeka prema Bogu.

2. Još nešto: zakon je, kao što smo ranije kazali, odredba božanske upraviteljske providnosti koja je dana razumskim stvorenjima. A upravljanje božanske providnosti sastoji se u tome što ona vodi pojedine stvari njihovoj vlastitoj svrsi. Dakle, božanski zakon poglavito usmjerava čovjeka prema njegovoj svrsi. A svrha je ljudske naravi prionuti uz Boga, jer se upravo u tome sastoji čovjekova sreća, kako smo gore rastumačili.[1] Dakle, božanski zakon poglavito usmjerava čovjeka da prione uz Boga.

3. Nadalje: nakana je svakog zakonodavca učiniti dobrima one kojima daje zakone. Stoga zakonske zapovijedi moraju naređivati kreposne čine.[2] Dakle, božanski zakon ima za svrhu samo one čine koji su najbolji. A među svim ljudskim činima najboji su oni kojima čovjek prianja uz Boga, budući da su oni najbliži svrsi. Dakle, božanski zakon poglavito usmjerava čovjeka prema tim činima.

4. Napokon: glavno pravilo u jednom zakonu mora biti ono od kojega zakon dobija svoju djelotvornost. A božanski zakon duguje svoju djelotvornost kod ljudi činjenici

1 C. 37.
2 *Ethica* I c. 13 n. 2.

što je čovjek podložan Bogu. Naime, nije dužan opsluživati zakone nekoga kralja onaj, koji nije njegov podanik. Dakle, poglavita je svrha božanskog zakona da ljudska duša prione uz Boga.

Stoga se u *Ponovljenom zakonu* (10, 12) kaže: »Dakle, Izraele, što od tebe traži Jahve, Bog tvoj? Samo to da se bojiš Jahve, Boga svoga; da po svim putovima njegovim hodiš; da ga ljubiš i služiš Jahvi, Bogu svome, svim srcem svojim i svom dušom svojom«.[3]

3 Usp. I-II q. 99 a. 1. 2; II-II q. 122 a. 1. 4.

POGLAVLJE 116

(S. c. g. III)

SVRHA JE BOŽANSKOG ZAKONA LJUBAV PREMA BOGU

Budući da je poglavita svrha božanskog zakona da čovjek prione uz Boga, a čovjek prianja uz Boga ponajprije ljubavlju, neophodno je da božanski zakon bude poglavito usmjeren prema toj ljubavi. – A da čovjek ljubavlju ponajviše prianja uz Boga, očigledno je. Naime:

1. U čovjeku se nalaze dva sredstva kojima može prionuti uz Boga, to jest razum i volja, budući da nižim moćima ne može prionuti uz Boga, nego samo uz niže stvari. A prianjanje razuma dobiva svoju potpunost prianjanjem volje, budući da se posredstvom volje čovjek na neki način smiruje u onome što je razum spoznao. A volja prianja uz neku stvar ili zbog ljubavi ili zbog straha, ali na različit način. Kad volja prianja uz neku stvar zbog straha, prianja zbog nečega drugoga, to jest da bi izbjegla zlo koje joj prijeti u slučaju da ne prione uz tu stvar. Naprotiv, kad prianja uz neku stvar zbog ljubavi, prianja zbog same sebe. A ono što je zbog sebe, uvijek je glavnije od onoga što je zbog drugoga. Dakle, prianjanje uz Boga zbog ljubavi najodličniji je način čovjekova prianjanja uz Boga. Dakle, to je poglavita svrha božanskog zakona.

2. Zatim: svrha je svakog zakona, a posebice božanskog, učiniti ljude dobrima. A čovjek je dobar po tome što ima dobru volju, kojom pretvara u čin sve što ima dobra u njemu. A volja je dobra po tome što hoće dobro, a posebice najviše dobro, koje je svrha. Čim više volja hoće to dobro, tim je čovjek bolji. A čovjek najviše hoće ono što hoće zbog ljubavi, a ne ono što hoće samo zbog straha. Naime, ono što čovjek hoće samo zbog straha, pomiješano je s nečim što je protiv volje, kao kada netko zbog straha hoće baciti

robu u more. Dakle, ljubav prema najvišem dobru, to jest prema Bogu, najviši je pokazatelj dobrote, a ujedno i stvar koja je najviše u namjeri božanskog zakona.

3. Osim toga: čovjekova dobrota zavisi od kreposti, »jer je krepost ono što dobrim čini onoga tko je posjeduje«.[1] Stoga zakon teži za tim da ljude učini kreposnima, a zakonske se zapovijedi odnose na kreposne čine. No među uvjetima kreposti nalazi se i taj da kreposni čovjek »djeluje postojano i radosno«. A to čini ponajviše ljubav, jer upravo iz ljubavi činimo nešto s postojanošću i radošću. Dakle, ljubav prema dobru posljednja je svrha božanskog zakona.

4. Napokon: zakonodavci snagom zakona što ga proglašavaju pokreću podložnike kojima je zakon dat. A među svim bićima što ih pokreće prvi pokretač u savršenijoj se mjeri pokreće ono biće koje više sudjeluje na gibanju prvog pokretača i na sličnosti s njime. A Bog, koji je davalac božanskog zakona, čini svaku stvar zbog svoje ljubavi. Stoga, tko na taj način teži prema njemu, to jest po ljubavi, na najsavršeniji se način giba prema njemu. S druge strane, svaki djelatni uzrok teži prema savršenstvu u stvarima što ih čini. Dakle, svrha je čitava zakona da čovjek uzljubi Boga.

Stoga Pavao u *Prvoj poslanici Timoteju* (1, 5) kaže: »Svrha je zakona ljubav«. A u *Matejevu evanđelju* (22,37) čitamo da je »prva i najveća zapovijed ova: 'Ljubi gospodina boga svoga'«.

Stoga se novi zakon, budući da je savršeniji, naziva »zakonom ljubavi«, dok se stari zakon, koji je nesavršeniji, naziva »zakonom straha«.[2]

1 *Ethica* II c. 6 n. 2.
2 Usp. II-II q. 27 a. 6; q. 44 a. 1. 4; *Sent.* III d. 27 q. 3 a. 3; *De Carit.* a. 2 ad 13; a. 10 ad 1; *Rom.* c. 12 lect. 1; *I Tim.* c. 1 lect. 2.

POGLAVLJE 117

(S. c. g. III)

BOŽANSKI NAS ZAKON USMJERAVA I NA LJUBAV PREMA BLIŽNJEMU

Iz onoga što smo dosada rekli, slijedi da božanski zakon ima kao svrhu i ljubav prema bližnjemu. Naime:

1. Među onima koji imaju jednu svrhu, mora vladati jedinstvo osjećaja. A zajednički je cilj svim ljudima postizanje blaženstva na koje ih je Bog usmjerio. Dakle, neophodno je da ljudi budu međusobno sjedinjeni ljubavlju.

2. Još nešto: tko ljubi nekoga čovjeka, ljubi i one koje taj čovjek ljubi, i sve koji su s njim povezani. A Bog ljubi sve ljude, budući da im je kao posljednju svrhu odredio da uživaju u njemu samome. Dakle, neophodno je da čovjek, postajući ljubitelj Božji, postaje i ljubitelj bližnjega.

3. Nadalje: budući da je čovjek »po naravi društveno biće«,[1] potrebna mu je pomoć drugih ljudi da bi postigao svoju svrhu. A to se na najprikladniji način ostvaruje posredstvom uzajamne ljubavi. Stoga nam božanski zakon, koji vodi čovjeka prema posljednjoj svrsi, naređuje da se uzajamno ljubimo.

4. Zatim: čovjeku je potrebno spokojstvo i mir da bi se posvetio božanskim stvarima. A one stvari koje mogu pomutiti mir otklanja ponajprije uzajamna ljubav. Stoga, budući da božanski zakon usmjerava ljude da se posvete božanskim stvarima, neophodno je da božanski zakon potakne u ljudima uzajamnu ljubav.

5. Napokon: božanski je zakon dan ljudima kao pomoć pri izvršavanju prirodnog zakona. A prirodno je da se ljudi međusobno ljube. Dokaz za to nalazi se u činjenici što prirodnim porivom čovjek priskače upomoć svakom drugom čovjeku, čak i nepoznatomu, koji se nalazi u nevolji. Poziva

1 *Ethica* I c. 5.

ga, primjerice, da napusti pogrešni put, podiže ga poslije pada, itd., »kao da je svaki čovjek po prirodi bliski prijatelj svakom drugom čovjeku«.[2] Stoga božanski zakon naređuje ljudima uzajamnu ljubav.

To je razlog što u *Ivanovu evanđelju* (15, 12) čitamo: »Ovo je zapovijed moja: ljubite jedan drugoga«. A u *Prvoj Ivanovoj poslanici* (4, 21) nalazimo: »Ovu zapovijed imamo od njega: tko ljubi Boga, neka ljubi i svoga brata«. U *Matejevu evanđelju* se, nadalje kaže (22, 39) da je »druga zapovijed ova: 'Ljubi bližnjega svoga'«.[3]

2 Ibid., VIII c. 1 n. 3.
3 Usp. II-II q. 44 a. 2. 5. 7; *Sent.* III d. 27 q. 3 a. 4; *De duobus praeceptis* c. 7. 8; *In Matth.* c. 22; *Rom.* c. 13 lect. 2; *Gal.* c. 5 lect. 3.

POGLAVLJE 118

(S. c. g. III)

BOŽANSKI ZAKON OBVEZUJE LJUDE NA PRAVU VJERU

Iz ovoga očigledno proizlazi da božanski zakon obvezuje ljude na pravu vjeru. Naime:

1. Kao što je tjelesno gledanje, koje se događa posredstvom tjelesnog oka, počelo osjetilne ljubavi, tako treba da je i gledanje ljubljenog duhovnog predmeta početak duhovne ljubavi. No u sadašnjem životu ne može postojati gledanje tog ljubljenog duhovnog predmeta koji je Bog, osim posredstvom vjere, budući da je on viši od prirodnog razuma, a posebice zbog toga što se naše blaženstvo sastoji u uživanju njega samoga. Dakle, nužno je da nas božanski zakon usmjerava na pravu vjeru.

2. Zatim: božanski zakon usmjerava čovjeka tako da bi ga učinio posve podložnim Bogu.[1] No kao što se čovjek po ljubavi podlaže Bogu obzirom na volju, isto se tako po vjeri podlaže Bogu obzirom na um. To se, međutim, ne događa onda kad vjeruje nešto lažno, budući da Bog, koji je istina, ne može predložiti čovjeku ništa lažno. Stoga onaj koji vjeruje u nešto lažno, ne vjeruje u Boga. Dakle, božanskim su zakonom ljudi usmjereni na pravu vjeru.

3. Još nešto: tko pogriješi obzirom na bitni elemenat neke određene stvari, ne poznaje tu stvar. Kad bi netko, primjerice, spoznato živo biće, koje nije obdareno razumom, smatrao čovjekom, ne bi poznavao čovjeka. Ne bi, međutim, bilo tako kad bi pogriješio obzirom na neki nuzgredni elemenat. Tko, međutim, pogriješi obzirom na jedno od bitnih počela u složenim zbiljama, premda tu određenu zbilju ne spoznaje u posvemašnjem smislu, ipak je može upoznati u nekom određenom smislu. Tko, primjeri-

1 Usp. c. 115.

ce, smatra da je čovjek živo biće koje nije obdareno razumom, poznaje čovjeka barem po pripadnosti njegovu rodu. No u jednostavnim zbiljama to se ne može dogoditi, jer svaka pogreška isključuje mogućnost njihove spoznaje. A Bog je u najvišem stupnju jednostavan. Dakle, tko učini pogrešku obzirom na Boga, ne poznaje Boga. Tko, primjerice, vjeruje da je Bog tijelo, nipošto ne poznaje Boga, nego poznaje neku drugu stvar mjesto Boga. A budući da jednu stvar ljubimo i želimo samo ako je poznajemo, tko čini pogrešku obzirom na Boga, ne može ga ljubiti niti ga željeti kao svoju svrhu. Stoga, budući da božanski zakon teži za tim da ljudi uzljube i požele Boga,[2] nužno je da božanski zakon obveže ljude da imaju pravu vjeru u Boga.

4. Napokon: lažno mišljenje na spoznajnom području isto je što i porok suprotan kreposti na ćudorednom području, budući da je »istina umno dobro«.[3] No zadaća je božanskog zakona spriječiti poroke. Dakle, na zakon spada odstraniti lažna mišljenja o Bogu, ali i o stvarima koje se na Boga odnose.

To je razlog što Pavao u *Poslanici Hebrejima* (11,6) kaže: »Bez vjere nemoguće je Bogu ugoditi«. A u *Knjizi Izlaska* (22, 2), prije ostalih zakonskih zapovijedi, na ovaj se način određuje prava vjera u Boga: »Poslušaj, Izraele: Jahve, Bog tvoj, jedini je Bog«.

Time smo ujedno pobili zabludu nekih koji zastupaju mišljenje da za čovjekovo spasenje ne znači ništa kakva je vjera kojom on služi Bogu.[4]

2 Usp. c. 116.
3 *Ethica* VI c. 2 n. 3.
4 Usp. II-II q. 16 a. 1; q. 22 a. 1.

PITANJE 57

(S. th. II-II)

O PRAVU

Nakon rasprave o razboritosti, raspravljat ćemo o pravednosti (p. 47 uvod). U vezi s tim predmetom zanimaju nas četiri teme: prva, o pravednosti; druga, o dijelovima pravednosti (p. 61); treća, o odgovarajućem daru (p. 121); četvrta, o zapovijedima koje se odnose na pravednost (p. 122).

U vezi s pravednošću valja nam razmotriti četiri teme: prva, o pravu; druga, o pravednosti u sebi (p. 58); treća, o nepravdi (p. 59); četvrta, o sudu (p. 60).

U vezi s prvom temom odgovorit ćemo na četiri pitanja:

1. Da li je pravo predmet pravednosti?
2. Da li je prikladna razdioba prava na prirodno i pozitivno?
3. Da li se pravo naroda poistovjećuje s prirodnim pravom?
4. Da li od drugih prava treba zasebno odijeliti gospodarsko i očinsko pravo?

Članak 1

Da li je pravo predmet pravednosti?

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da pravo nije predmet pravednosti. Naime:

1. Učeni pravnik Celzo tvrdi da je »pravo umijeće dobrote i pravednosti«.[1] A umijeće nije predmet pravednosti, nego je ono po sebi umna krepost. Dakle, pravo nije predmet pravednosti.

1 *Dig.* l. 1 tit. 1. leg. 1 *Iuri operam.*

2. Osim toga: Izidor u knjizi *Etimologija*[2] kaže: »Zakon je vrsta prava«. A zakon nije predmet pravednosti nego razboritosti. Stoga i Filozof među dijelove razboritosti ubraja »zakonsku« razboritost.[3] Dakle, pravo nije predmet pravednosti.

3. Još nešto: pravednost poglavito teži za tim da čovjeka podloži Bogu. Naime, Augustin u knjizi *O crkvenim običajima*[4] piše: »Pravednost je ljubav koja je podložna samo Bogu, pa zbog toga ona naređuje svim ostalim stvarima koje su podložne čovjeku«. No pravo se ne odnosi na božanske stvari, nego samo na ljudske. Naime, Izidor u knjizi *Etimologija*[5] piše da »*fas* (božansko pravo) sačinjava božanski zakon, a *ius* (ljudsko pravo) sačinjava ljudski zakon«. Dakle, pravo nije predmet pravednosti.

ALI PROTIV iznesenih razloga Izidor u istoj knjizi (nav. mj. bilj. 2) kaže »da pravo (ius) dobija ime po tome što je pravedno (iustum)«. A ono što je pravedno predmet je pravednosti. Filozof, naime, u V knjizi *Etike*[6] kaže da se »svi slažu u tome da je pravednost ona navika iz koje proizlaze pravedna djela«. Dakle, pravo je predmet pravednosti.

ODGOVARAM: Zadaća je pravednosti da zajedno sa svim ostalim krepostima uređuje čovjekove odnose prema drugima. Ona, naime, uključuje pojam jednakosti, kao što joj i samo ime kaže. Tako za stvari što su se 'izjednačile' (adaequari) kažemo da su se 'poravnale' (iustari). A jednakost je uvijek prema drugima. Druge pak kreposti usavršuju čovjeka samo u njegovim osobnim kakvoćama koje se tiču njega samoga.

Stoga se ispravnost, koja se nalazi u činima ostalih kreposti i koja oblikuje predmet prema kojemu one teže, uzima samo u odnosu prema subjektu djelovanja. Ispravnost, naprotiv, koja se nalazi u činu pravednosti, određuje se u odnosu prema drugima, ne vodeći računa o odnosu prema subjektu djelovanja. Naime, u našem se djelovanju pravednim naziva ono što je u skladu s drugima po nekoj jednakosti, primjerice isplata zaslužene plaće za službu.

2 L. 5 c. 3: PL 82, 199.
3 *Ethic.* 6 c. 8 n. 2 (Bk 1141b 25): S. Th., lect. 6.
4 L. 1 c. 15: PL 32, 1322.
5 L. 5 c. 2: PL 82, 198.
6 C. 1 n. 3 (Bk 1129a 7): S. Th., lect. 1.

Stoga je jedna stvar pravedna kada sadrži jednakost pravednosti (rectitudo iustitiae), prema kojoj teži čin pravednosti, pa i onda kad ne vodimo računa o načinu djelovanja subjekta. Naprotiv, kod ostalih kreposti jedna stvar ne sadrži pojam jednakosti ako nije u skladu s načinom djelovanja subjekta. Stoga se za razliku od ostalih kreposti predmet pravednosti određuje na poseban način, a naziva se 'pravični predmet' (iustum). A to je baš pravo. Dakle, očigledno je da je pravo predmet pravednosti.

Odgovaram na razloge: 1. Redovito se događa da riječi mijenjaju svoje prvotno značenje te kasnije označuju neke druge stvari. Primjerice, riječ »medicina« prvotno je označavala lijek što se davao bolesnicima da ozdrave, a onda je počela označavati i vještinu koja je to obavljala. Tako je i riječ »pravo« najprije označavala »pravednu stvar« kakva je sama u sebi, no kasnije je tom riječju nazvano i umijeće koje nas uči prepoznavati što je pravedno. Zatim je ta riječ počela označavati i mjesto gdje se dijeli pravednost, pa se za nekoga kaže da se pojavio »pred zakonom« (in iure). Napokon, pravom se naziva i presuda što je izriče sudac koji ima zadaću dijeliti pravednost, premda ono što on presudi može biti i najveća nepravda.

2. Kao što u umjetnikovoj misli postoji jedno pravilo za one stvari što će ih umjetnost proizvesti, tako i za pravedni čin što ga određuje razum, u misli prije postoji neko pravilo razboritosti. A ako je to pravilo napisano, naziva se zakon. Naime, Izidor (nav. mj. bilj. 2) kaže da je zakon »napisana uredba« (constitutio scripta). Stoga, govoreći u pravom smislu, zakon nije samo pravo, nego neki pojam prava (aliqualis ratio iuris).

3. Budući da se pod pravednošću podrazumijeva jednakost, a mi nismo kadri uzvratiti Bogu po načelu jednakosti, znači da ne možemo uzvratiti Bogu pravo u njegovu punom značenju. Stoga se božanski zakon ne naziva »ius« (ljudsko pravo) nego »fas« (božansko pravo), jer je Bog zadovoljan ako mu dajemo zadovoljštinu koliko nam je moguće.

Ipak, prevednost teži za tim da čovjek, koliko može, dadne Bogu nadoknadu podlažući mu u potpunosti svoju dušu.

Članak 2

Da li je prikladna razdioba prava na prirodno i pozitivno?

Dolje q. 60 a. 5; *Ethic.* 5 lect. 12

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nije prikladna razdioba prava na prirodno i pozitivno. Naime:

1. Ono što je prirodno, nepromjenjivo je i jednako za sve. A među ljudskim stvarima nema ništa takvoga, budući da su svi propisi ljudskoga prava u izvjesnim slučajevima nedostatni i nemaju snagu na svim mjestima. Dakle, ne postoji neko prirodno pravo.

2. Osim toga: pozitivno je ono što proizlazi iz ljudske volje. No nijedna stvar ne može biti pravedna zbog toga što proizlazi iz ljudske volje, inače ta volja nikada ne bi mogla biti nepravedna. Dakle, kao što se pravedno poistovjećuje s pravom, očigledno je da nijedno pravo nije pozitivno.

3. K tome: božansko pravo nije prirodno pravo, budući da je ono više od ljudske naravi. A s druge strane nije ni pozitivno pravo, budući da ne počiva na ljudskoj, nego na božanskoj vlasti. Dakle, nije prikladna razdioba prava na prirodno i pozitivno.

ALI PROTIV iznesenih razloga Filozof u V knjizi *Etike*[1] kaže da je »građanska pravednost sastavljena od prirodnog i zakonskog prava«, to jest zakonom donesenog.

ODGOVARAM: Kao što smo rekli (čl.1), pravo ili pravedni čin sastoji se u činu jednakosti u odnosu prema drugima po nekom načinu jednakosti. A neka stvar može biti izjednačena s jednim čovjekom na dva načina. Prvo, snagom njezine naravi, kad netko, primjerice, posuđuje neku stvar u očekivanju da mu ona bude vraćena bez promjena. Takvo se pravo naziva prirodnim. — Drugo, neka stvar može biti izjednačena ili sumjerna s nečim drugim snagom sporazuma ili nekog općeg propisa, to jest kad se netko smatra zadovoljnim što je primio toliko. A to se događa na dva načina. Prvo, jednim privatnim sporazumom, kao kad dvije privatne osobe ugovorom utvrđuju neke stvari. —

1 C. 7 n. 1 (Bk 1134b 18): S. Th., lect. 12.

Drugo, jednim javnim ugovorom, kao kad cijeli narod smatra da je jedna određena stvar izjednačena i sumjerna s jednom osobom, ili kad je to određeno od strane vladara koji ima zadaću brinuti se za narod i koji ga zastupa. Takvo se pravo naziva pozitivnim.

Odgovaram na razloge: 1. Ono što je prirodno za onoga tko ima nepromjenjivu narav, neophodno je da bude takvo uvijek i posvuda. No čovjekova je narav promjenjiva. Stoga ono što je za čovjeka prirodno, u izvjesnim slučajevima to ne mora biti. Snagom prirodne jednakosti, primjerice, jedna stvar koja je predana u polog, ima biti vrećena vlasniku. A kad bi ljudska narav bila uvijek ispravna, to bi moralo biti očigledno u svim slučajevima. No budući da katkada čovjekova volja postane izopačena, događa se da se založena stvar ne smije vratiti, jer bi onaj tko ima izopačenu volju tu stvar mogao zlorabiti, kao u slučaju kad bi luđak ili neprijatelj domovine zaiskao oružje dano u polog.

2. Zajedničkim sporazumom ljudska volja može odrediti što je pravedno u stvarima koje po sebi nisu u suprotnosti s prirodnom pravednošću. I tada se u njima obistinjuje pozitivno pravo. Filozof, naime u V knjizi *Etike* (nav. mj. bilj. 1) kaže da zakonsku pravednost sačinjava »ono što u početku može postojati na ovaj ili na onaj način; no kad se jednom odredi, onda je različito«. No ako je neka stvar po sebi u suprotnosti s prirodnim pravom, ne može ljudskom voljom postati pravedna, kao kad bi netko odredio da se smije krasti ili učiniti preljub. Stoga kod *Izaije* (10,1) čitamo: »Jao onima koji izdaju odredbe nepravedne«.

3. Božansko je pravo ono koje je proglasio Bog. Predmet je toga prava djelomično ono što je pravedno po prirodi, ali za tu pravednost ljudi ne znaju, a djelomično mu je predmet ono što postaje pravedno snagom božanskog zakona. Stoga se i božansko pravo dijeli na prirodno i pozitivno poput ljudskog prava. Naime, u božanskom zakonu postoje stvari koje su naređene jer su dobre, a druge zabranjene jer su zle. No postoje neke stvari koje su dobre jer su naređene, a zle jer su zabranjene.

Članak 3

Da li se pravo naroda poistovjećuje s prirodnim pravom?

1-2 q. 95 a. 4 ad 1; *Ethic.* 5 lect. 12

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se pravo naroda (ius gentium) poistovjećuje s prirodnim pravom. Naime:

1. Ljudi se međusobno slažu samo u onome što im je prirodno. A u pravu se naroda slažu svi ljudi. Naime, Učeni pravnik (nav. mj. bilj. 1 u čl. 1) tvrdi da je »pravo naroda ono čime se služe ljudske rase«. Dakle, pravo naroda nije drugo nego prirodno pravo.

2. Osim toga: ropstvo je među ljudima prirodna pojava, budući da su neki ljudi, kako dokazuje Filozof u I knjizi *Politike*[1], robovi po prirodi. A prema Izidorovim riječima[2] ropstvo pripada pravu naroda. Dakle, pravo je naroda prirodno pravo.

3. Nadalje: već smo rekli (čl.2) da se pravo dijeli na prirodno i pozitivno pravo. No pravo naroda nije pozitivno pravo, budući da se narodi nisu nikada sastali zajedno da bi odredili neke stvari zajedničkim dogovorom. Dakle, pravo je naroda prirodno pravo.

ALI PROTIV iznesenih razloga Izidor (nav. mj. bilj. 2) tvrdi da je »pravo ili prirodno ili građansko ili pravo naroda« (ius naturale, civile, gentium). Stoga se pravo naroda razlikuje od prirodnog prava.

ODGOVARAM: Kao što smo rekli (čl. 2), prirodno je pravo ono koje se po prirodi izjednačuje ili dovodi u sumjernost s nekim drugim. A to se izjednačavanje može događati na dva načina. Prvo, snagom neposrednog promatranja. Muškarac je, primjerice, po sebi sumjeran sa ženom u redu rađanja, a roditelji su sumjerni s djecom u redu priskrbljivanja hrane. – Drugo, neka stvar može po prirodi biti sumjerna s nekom drugom, ne nekim neposrednim promatranjem njezine prirode, već po nekoj posljedici koja iz nje proizlazi; to je, primjerice, slučaj privatnog vlasništva.

1 C. 2 n. 7 (Bk 1254a 15): S. Th., lect. 3. 4.
2 *Etymol.* l. 5 c. 6: PL 83, 199.

Ako, naime, izravno promatramo neko zemljište kako je samo u sebi, ne vidimo zašto ima pripadati više jednomu nego drugomu vlasniku. No ako povedemo računa o zahtjevima obrađivanja i o miroljubivom posjedovanju, tada uočavamo, imajući u vidu Filozofov dokaz u II knjizi *Politike*[3], da ono ima neku sumjernost da ga posjeduje ova, a ne ona osoba.

A opažati neposredno stvari nije samo vlastitost čovjeka, nego i ostalih živih bića. Stoga je pravo, koje se naziva prirodnim na osnovi prvoga od dvaju naznačenih načina, zajedničko i nama i ostalim živim bićima. Učeni pravnik kaže (nav. mj. bilj. 1 u čl. 1) da se »prirodno pravo razlikuje od prava naroda po tome što je prvo zajedničko svim živim bićima, a drugo je zajedničko samo ljudima«. A vlastitost je razuma promatrati stvar u odnosu prema onome što iz nje proizlazi. Stoga je to za čovjeka, snagom prirodnog razuma koji mu to savjetuje, uvijek prirodno. Stoga učeni pravnik Gaj ovako kaže[4]: »Što je prirodni razum utvrdio među svim ljudima, to zapažamo kod svih naroda i nazivamo pravom naroda«.

Odgovaram na razloge: 1. Time smo također odgovorili na PRVI RAZLOG.

2. Ako promatramo stvari u njima samima, ne postoji prirodni razlog po kojemu određeni čovjek ima biti rob prije nego onaj drugi. No to proizlazi samo iz neke posljedične koristi, to jest zbog toga što je za njega korisno da njime upravlja jedan čovjek mudriji od njega, a korisno je i za ovoga drugoga, jer mu onaj pomaže, kako se govori u I knjizi *Politike*[5]. Stoga je ropstvo, koje spada na pravo naroda, prirodno na drugi, a ne na prvi način.

3. Zbog toga što prirodni razum određuje stvari što pripadaju pravu naroda, budući da se radi o stvarima kojih je jednakost gotovo neposredna, nije bilo potrebno posebno sastavljanje zakona, već je bio dostatan prirodni razum da ih odredi, kako smo vidjeli u navedenom odlomku (bilj. 4).

3 C. 2 n. 4 (BK 1263a 21): S. th., lect. 4. 5.
4 *Dig.* l. 1 tit. 1 leg. 9 *Omnes populi.*
5 C. 2 n. 20 (Bk 1255b 5): S. th., lect. 4.

Članak 4

Da li od drugih prava treba zasebno odijeliti gospodarsko i očinsko pravo?

Dolje q. 58 a. 7 ad 3; *Sent.* 2 d. 44 q. 2 a. 1; 3 d. 9 q. 1 a. 1 q.[a] 4; *Ethic.* 5 lect. 11

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se očinsko i gospodarsko pravo ne trebaju zasebno dijeliti. Naime:

1. Zadaća je pravednosti »dati svakomu ono što mu pripada«, kaže Ambrozije u I knjizi *O dužnostima*[1]. A pravo je predmet pravednosti, kako smo gore rastumačili (čl. 1). Dakle, pravo pripada svakomu jednako. Stoga ne treba posebno dijeliti pravo oca od prava gospodara.

2. Osim toga: ranije smo rekli (čl. 1 odg. na 2. razlog) da je pravilo pravednoga čina zakon. A svrha je zakona zajedničko dobro nekoga grada ili kraljevstva, prema tumačenjima što smo ih ranije iznijeli (I-II p. 90 čl. 2), a ne privatno dobro neke osobe ili neke obitelji. Dakle, ne smije postojati zasebno gospodarsko ili očinsko pravo, budući da gospodar i otac pripadaju jednoj kući ili jednoj obitelji, kako kaže Aristotel u I knjizi *Politike*[2].

3. K tome: kod ljudi postoje mnoge i različite stupnjevne razlike: primjerice, neki su ljudi vojnici, neki svećenici, a neki vladari. Dakle, za te se vrste ljudi ima donijeti i zasebno pravo.

ALI PROTIV iznesenih razloga Filozof u V knjizi *Etike*[3] izričito dijeli od građanskog gospodarsko i očinsko pravo, a i druga slična prava (a iusto politico distinguit dominativum et paternum).

ODGOVARAM: Pravo odnosno pravedno izriče se po sumjernosti »s drugim«. A neka stvar može biti »drugo« na dva načina. Ponajprije zato što je ona u punom smislu nešto »drugo«, poput stvari koja je posve drukčija, kao što je to slučaj kod dvojice ljudi od kojih se jedan ne nalazi pod

1 C. 24: PL 16, 62.
2 C. 2 n.1 (Bk 1253b 5): S. Th. lect. 2.
3 C. 6 n. 8 (Bk 1134b 8): S. Th., lect. 1.

vlašću drugoga, ali su obojica podložnici jednoga vladara koji upravlja jednim gradom. Među takve stvari, prema Filozofovim riječima u V knjizi *Etike*[4], ubraja se pravo u punom smislu. — Zatim, neka stvar može biti »drugo«, ne u punom smislu već kao nešto njezino što postoji. Stoga je kod ljudi sin nešto od oca jer je na neki način njegov dio, kako kaže Aristotel u VIII knjizi *Etike*[5], a rob je nešto od gospodara, jer je njegovo sredstvo, kako kaže Filozof u I knjizi *Politike*[6]. Stoga između oca i sina ne postoji usporedba prema »drugom« u punom smislu, pa zbog toga onda ne postoji u punom smislu pravo, nego samo neko pravo, to jest očinsko pravo. Isto možemo reći i o odnosu između gospodara i roba, no među njima postoji gospodarsko pravo.

Žena se, naprotiv, premda je nešto od muža, budući da je — po Apostolovim riječima u *Poslanici Efežanima* (5, 28) — kao njegovo tijelo, ipak više razlikuje od muža nego sin od oca ili rob od gospodara. Ona je, naime, dio združenog života po ženidbi. Stoga su, kako kaže Filozof[7], pravni odnosi između muža i žene naglašeniji nego između oca i sina ili gospodara i roba. No budući da muž i žena imaju neposredni odnos s obiteljskom zajednicom, kako veli Aristotel u I knjizi *Politike* (nav. mj. bilj. 2), među njima ne postoji u punom smislu građansko, nego radije gospodarsko pravo.

O d g o v a r a m n a r a z l o g e: 1. Zadaća je pravednosti dati svakomu njegovo pravo, no pod pretpostavkom da postoji prava razlika između jedne i druge osobe. Kad bi, naime, netko dao samome sebi što mu pripada, to se ne bi u pravom smislu moglo nazvati činom pravednosti. A budući da ono što pripada sinu pripada i ocu, a ono što pripada robu pripada i gospodaru, ne postoji stroga pravednost oca prema sinu ili gospodara prema robu.

2. Sin kao sin nešto je od oca, a isto je tako i rob kao rob nešto od gospodara. Ipak jedan i drugi, ukoliko ih promatramo kao ljude, samostojne su stvarnosti različite od dru-

4 C. 6 n. 4 (Bk 1134a 26): S. Th., lect. 11.
5 C. 12 n. 2 (Bk 1161b 18): S. Th., lect. 12.
6 C. 2 n. 4. 7 (Bk 1253b 32; 1254a 14): S. Th., lect. 2.
7 *Ethic.* 5 c. 6 n. 9 (Bk 1134b 15): S. Th., lect. 11.

gih. Stoga, ukoliko su sin i rob ljudi, prema njima postoji neki odnos pravednosti. Stoga postoje i zakoni koji se odnose na dužnosti oca prema sinu i gospodara prema robu. No ukoliko su i jedan i drugi nešto »od drugoga«, onda nedostaje potpuni pojam pravednosti ili prava.

3. Sve druge razlike što postoje između ljudi koji sačinjavaju jedan grad, imaju neposredni odnos prema građanskoj zajednici i prema vladaru koji njome upravlja. Stoga u odnosu na te ljude postoji pravo u savršenom smislu pravednosti. Ipak, takvo se pravo razlikuje prema različitim dužnostima. Tako se govori o vojnom pravu, o pravu sudaca ili svećenika, ne po nekom umanjivanju prava u punom smislu, kako je to kod očinskog i gospodarskog prava, nego da se označi kako svakom staležu, prema vlastitim zadaćama, pripada nešto posebno.

PREVODIOCI TEKSTOVA

Izbor tekstova iz djela Tome Akvinskog preveli su:

1. Prof. dr. Veljko Gortan

a) O biću i biti

b)

S. th. I	p. 1	čl. 1 – 10
	„ 2	„ 1 – 3
	„ 3	„ 1 – 8
	„ 4	„ 1 – 3
	„ 8	„ 1 – 4
	„ 9	„ 1 – 2
	„ 12	„ 1 – 13
	„ 47	„ 3
	„ 49	„ 1 – 3
	„ 63	„ 3
	„ 75	„ 1 – 7
	„ 76	„ 1 – 8
	„ 84	„ 6

2. Dr. Josip Barbarić

S. th. I	p. 16	čl. 1 – 8
	„ 17	„ 1 – 4
	„ 42	„ 1 – 6
	„ 77	„ 1 – 8
	„ 78	„ 1 – 4
	„ 79	„ 1 – 13
	„ 82	„ 1 – 5
	„ 83	„ 1 – 4
	„ 85	„ 1 – 8
	„ 86	„ 1 – 4
S. th. I—II	„ 29	„ 5
	„ 40	„ 1 – 8
	„ 61	„ 1 – 5
	„ 90	„ 1 – 4
	p. 91	čl. 1 – 6
	„ 92	„ 1 – 2
	„ 93	„ 1 – 6
	„ 94	„ 1 – 6
	„ 95	„ 1 – 4
	„ 96	„ 1 – 6
	„ 97	„ 1 – 4
	„ 105	„ 1 – 4
S. th. II—II	„ 1	„ 10
	„ 10	„ 1 – 12
	„ 26	„ 10
	„ 49	„ 2 – 5
	„ 57	„ 1 – 4
	„ 58	„ 1 – 12
	„ 78	„ 1 – 4
	„ 104	„ 6
	„ 109	„ 1 – 4
S. th. III	„ 1	„ 3
	„ 8	„ 6 – 8
	„ 12	„ 3
	„ 28	„ 1 – 4
	„ 39	„ 6 – 7
	„ 50	„ 4 – 5
	„ 53	„ 2
	„ 81	„ 1 – 2
	„ 82	„ 6
Suppl.	„ 94	„ 1 – 3
	„ 98	„ 1 – 9

S. c. g.	I	pogl.	13
	III	„	51, 114 – 118
	IV	„	3 – 9, 32, 33, 39, 96, 97

INDEKS IMENA
(izbor)

N a p o m e n a: Oznake stranica rimskim brojkama odnose se na predgovor, a ostale na tekst Tome Akvinskog. Oznaka »n« uz broj stranice znači da se dotični autor spominje u bilješci ispod teksta. Indeks ne obuhvaća imena autora navedenih u bibliografskom dodatku.

Toma Akvinski
IZBOR IZ DJELA,
2. svezak

Izdaje
ITP »NAPRIJED«
Zagreb, Palmotićeva 30

Za izdavača
GOJKO ŠTEKOVIĆ

Korektor
ĐURĐA KNEŽEVIĆ

Indeks imena
SRĐAN DVORNIK

Likovna oprema
RATKO JANJIĆ-JOBO

Tehnički urednik
IVAN TRŽAN

Br. MK 1990-27
YU ISBN 86-349-0233-1

Tisak i uvez
»Vjesnik«
Zagreb 1990.

Naklada 3000

filozofska fb biblioteka

Aristotel, **O duši, Nagovor na filozofiju**

G. W. F. Hegel, **Fenomenologija duha**

G. Bruno, **Optimizam slobodnog mišljenja**

D. Hume, **Istraživanje o ljudskom razumu**

M. Hess, **Filozofija čina**

Aristotel, **Retorika**

Toma Akvinski, **Izbor iz djela** I, II

u p r i p r e m i

B. de Spinoza, **Izabrana djela** I, II

R. Descartes, **Izabrana djela** I, II, III

I. Kant, **Kritika praktičkog uma**

I. Kant, **Kritika moći suđenja**

E. Husserl, **Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija**